Auch Econ. Money. P.

Fries, Jakob Friedrich

LIBRARY
JAN 2 19
UNIVERSITY OF TORONTO

Das Wertproblem bei Fries

3 1761 09937917 4

von

K. Moritz Poeschmann,
Pfarrer in Niederkrossen, S.-A.

1905.

22

Das Wertproblem bei Fries.

Ein Beitrag zur Geschichte der Lehre vom Wert und Werturteil.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der philosophischen Fakultät der Universität Jena

vorgelegt von

K. Moritz Poeschmann,
Pfarrer in Niederkrossen S./A.

Nur so viel gilt der Mensch als er gehandelt hat und jede seiner Gemütsstimmungen nur so viel, als sie durch Taten ins Leben einzugreifen vermag... Die freie Tat des Geistes ist das einzige, in welchem wir für den Menschen einen unbedingten Wert anerkennen. Das Interesse freier Taten hebt aber die geistige Persönlichkeit des Menschen aus dem leblosen Spiel der Natur empor und unterwirft ihn den Geboten der Tugend und Gerechtigkeit, den Idealen der Geistesschönheit.

(Fries, Syst. der Metaphysik, S. 7/8).

Altenburg.
Verlagshandlung H. A. Pierer.
1905.

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena auf Antrag des Unterzeichneten.

Jena, den 5. November 1904.

Professor D. Dr. Eucken
d. Zt. Dekan.

Den Herren

Geheimen Kirchenrat **J. Knipfer** in Rudolstadt

und

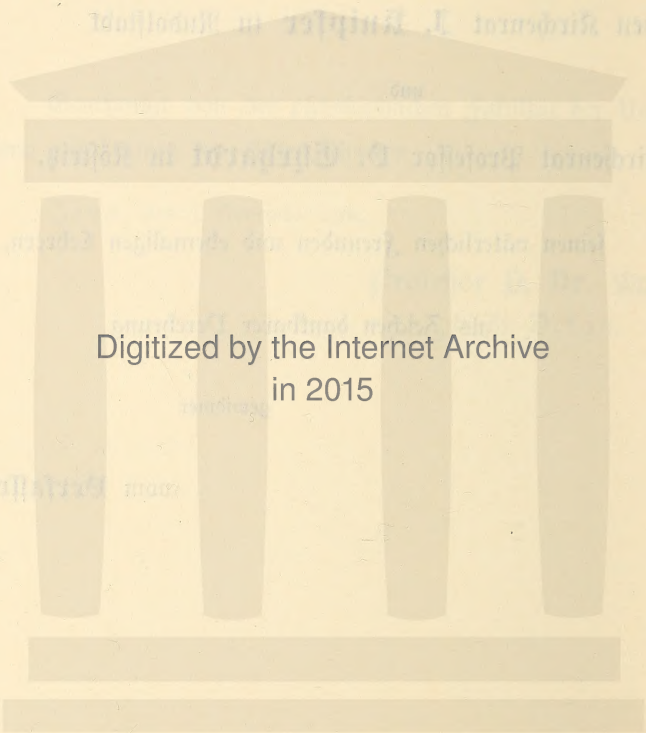
Kirchenrat Professor **D. Ehrhardt** in Köstritz,

seinen väterlichen Freunden und ehemaligen Lehrern,

als Zeichen dankbarer Verehrung

gewidmet

vom **Verfasser.**



Digitized by the Internet Archive
in 2015

https://archive.org/details/daswertproblembe00poes

Inhalts-Übersicht.

Seite

Einleitendes . . . . . 7—9

I. Die psychologische Grundlage . . . . . 10—20

II. Wert und Wertbeurteilung . . . . . 20—31

III. Die Verwendung des Wertbegriffes in der Ethik . . . . . 32—37

IV. Fries und Ritschl . . . . . 37—41

Einleitendes.

Ein Beitrag zur Geschichte der Lehre vom Wert und Werturteil soll in der vorliegenden Arbeit gegeben werden. Ein solcher wird zu einer Zeit, wo das Wertproblem in der Theologie und mehr noch in der Philosophie zu einer aktuellen Frage geworden ist, willkommen sein, und er ist zur Genüge gerechtfertigt durch den Wunsch eines Forschers wie Eucken, den dieser in der dritten Auflage seiner Bearbeitung der „Grundbegriffe der Gegenwart“*) zum Ausdruck bringt, es möchte eine „Gesamtgeschichte des Wertproblems und Wertbegriffes“ geschrieben werden. Dieser Wunsch nach einer Gesamtgeschichte gibt auch einem Ausschnitt der geschichtlichen Darstellung des Wertproblems sein gutes Recht als einem geringen Beitrag zu jener.

Warum aber nun gerade das Wertproblem bei Fries? Die Wahl dieses Philosophen könnte am Ende Bedenken erregen. Sieht doch kein Geringerer als Treitschke**) in Fries nur einen „unklaren“ Philosophen „ohne Schärfe und Tiefsinn“, dessen „wissenschaftlichen Ernst“, „ehrlichen Patriotismus“ und „aufrichtige Frömmigkeit“ er aber doch wenigstens anerkennen muß. Ich halte das für ein übermäßig hartes, aber auch gänzlich verfehltes Urteil, wie es nur einer völligen Unkenntnis der Friesischen Werke entwachsen kann, und in dem der gewichtige Tadel die geringe Anerkennung in tiefsten Schatten stellt. Wer sich die Mühe des Studiums nur der Hauptwerke von Fries nimmt, des „Systems der Philosophie“, „Wissen, Glaube und Ahndung“ und der „Neuen Kritik der Vernunft“, der kann dann unmöglich, wie Treitschke es tut, den Roman „Julius und Evagoras“ als eine harmlose und unvermittelte Vereinigung von „Kantischer Philosophie“ und „Herrnhutischer Glaubensinbrunst“**) bezeichnen. Denn jenes Studium wird ihn darüber belehren, daß zwar für Fries die rigorose Jugenderziehung in den Herrnhuter Gemeinden Barby und Niesky für seine spätere Lebensanschauung nicht ganz ohne Einfluß geblieben ist, und daß alle seine Arbeiten unter der Großmacht des Kantischen Geistes stehen, aber auch darüber, daß Fries ein „Selbstdenker“ ersten Ranges war, der, ein Feind alles Mysteriösen, nichts als strenge, exakte Wissenschaft wollte und mit Schärfe und

*) Rudolf Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart, Leipzig 1904, S. 21 Anm. — Derselbe handelt außerdem vom Wert in „die Einheit des Geisteslebens usw.“, Leipzig 1888, S. 371; vorübergehend auch in den „Grundbegriffen der Gegenwart“ [2], Leipzig 1893, S. 39 flgde., S. 3, 17, 20, 216 u. ö.

**) Heinrich von Treitschke, Deutsche Gesch. im 19. Jhdt., Leipzig 1882, Bd. II, S. 91 und 414.

Tiefsinn lehrte, „wie Schönheitsgefühl und religiöses Gefühl in unserm Geiste aus derselben Lebensquelle des sittlichen Gefühls entspringen.“*) Darin sah er den „großen Zweck der Philosophie“*) und diese Lehre bildet auch den Inhalt seines „Julius und Evagoras“. Dieser Roman ist ein Niederschlag seiner philosophischen Forschung und Überzeugung, allerdings für „junge Leser“ bestimmt, für die „teutonischen Studenten“,**) um ihnen die Ideale des Wahren, Guten und Schönen nahe zu bringen. Aber gerade der fast schwärmerischen Liebe für die Jugend ist es zuzuschreiben, daß sich hier Fries in seiner Sprache zu einer Höhe der glühendsten Begeisterung und oft poetischer Schönheit erhebt, wie sie sonst in seinen Werken kaum zu finden ist. Denn im übrigen kann man ihm eine gewisse Schwerfälligkeit der Ausdrucksweise nicht absprechen, namentlich erzeugen seine allzuhäufigen Wiederholungen ein Gefühl der Ermüdung, worüber J. E. Erdmann***) mit Recht klagt. Die Sprache von Fries ist eben etwa das Gegenteil von dem, was man einen Lapidarstil zu nennen pflegt, und man muß Krug†) zustimmen, wenn er in den Friesischen Schriften zuweilen die klare und bestimmte Darstellung vermißt. Ungeachtet dieses Mangels sind sie aber bedeutend genug und wert, gründlich studiert zu werden.

Wie nun Treitschke die Bedeutung von Fries völlig unterschätzt hat, so begegnen wir einem Vertreter des entgegengesetzten Extrems der Überschätzung in Friedrich Francke,††) der Fries bezeichnet als einen der „größten Propheten oder Weisheitslehrer nicht nur auf dem Gebiete der Wissenschaft, sondern auch auf dem des Staates und der Kirche,“ als einen „Meister, der uns von argen Seuchen und Gebrechen des Geistes heilen kann, wenn wir nur ernstlich selbst wollen,“ der seine Philosophie rühmt als eine „herrliche, einen so reinen, milden, versöhnenden Geist der Wahrheit, Freiheit und Frömmigkeit atmende Lehre,“ und der behaupten kann: „... Es ist kein übertriebenes Lob, wenn von seiner (sc. Fries') Lehre gesagt ist: In keinem philosophischen Systeme findet sich — neben der vollendeten Lösung aller wirklichen spekulativen Probleme — dieses schöne Ebenmaß von Licht und Wärme, dieser harmonische Einklang von Klarheit, Ruhe, Ordnung und Besonnenheit

*) J. F. Fries, System der Metaphysik, Heidelberg 1824, Grundriß S. 6.

**) H. v. Treitschke, a. a. O., S. 91.

***) Joh. Ed. Erdmann, Versuch einer wissenschaftl. Darstellung der Gesch. der neueren Philosophie, Leipz. 1848, III, 1. S. 387 „... Selbst enthusiastische Anhänger (sc. von Fries) ... werden, wenn sie ... sämtliche ... Werke in chronologischer Folge durchlesen, ungeduldig werden, wenn sie sehen, wie oft dasselbe, sogar mit denselben Worten gesagt wird usw.“

†) Wilh. Traug. Krug, Allgem. Wörterbuch der phil. Wissenschaften², II, S. 97.

††) Friedr. Francke, „Das gute klare Recht der Freunde der anthropologischen Vernunftkritik usw.“ in den Abhandlungen der Fries'schen Schule von Apelt, Schleiden, Schlömisch und Schmidt, Leipzig 1849, S. 166, 167 und 170.

auf der einen und von Innigkeit, Tiefe, Lebendigkeit und Begeisterung auf der andern Seite." Hier ist offenbar die Entscheidung dem Herzen überlassen gewesen; ohne Zweifel hat die Liebe und Begeisterung für den großen Meister das Urteil über ihn und sein Werk beeinflußt und zu seinen Gunsten beeinträchtigt.

Es wäre wünschenswert, zwischen diesen Gegensätzen in der Beurteilung von Fries einen Ausgleich zu schaffen und ein richtiges Urteil über ihn zu finden, welches weder bloß zu Lob noch nur zu Tadel gefällt wird, sondern Licht und Schatten nach Gebühr verteilt und ihm so völlig gerecht wird. Auch dazu möchte der hier gegebene Versuch einer Darstellung des Wertproblems bei Fries, soweit es möglich ist, an seinem Teile mithelfen. Im übrigen aber kann eine solche unparteiische Beurteilung nur dadurch erzielt werden, daß eine durchgehende Bearbeitung sämtlicher Friesischen Werke unter verschiedenen Gesichtspunkten stattfindet. Damit aber wäre ein weites Feld ertragreicher, dankbarer Arbeit eröffnet, die Fries wieder zu Ehren bringen würde, nachdem er bisher im Schatten des großen Kant nur wenig Beachtung und Schätzung gefunden.*)

Ein Gebiet, in dem Fries Großes geleistet, ist das der Psychologie, die wir im folgenden eingehender zu würdigen haben, da aus ihren Grundlagen heraus sich das Wertproblem entfaltet. Bei ihm finden sich zum erstenmal ausführlichere Erörterungen über dasselbe, während bei Kant nur Andeutungen dazu vorhanden sind. Auch in seiner Ethik kommt der Wertbegriff zur Verwendung, wodurch sie sich wesentlich von der Kantischen unterscheidet. Das alles gibt uns genügenden Grund zur Behandlung des Wertproblems bei Fries, für die wir folgende Einteilung wählen:

I. Die psychologische Grundlage.
II. Wert und Wertbeurteilung.
III. Die Verwendung des Wertbegriffes in der Ethik.
IV. Fries und Ritschl.

---

*) Ein erfreulicher Anfang dieser Arbeit sind die „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge. Herausgegeben von G. Hessenberg, K. Kaiser und L. Nelson", Göttingen, 1904, von denen während der Drucklegung unsrer Abhandlung die ersten beiden Hefte erschienen sind.

I. Die psychologische Grundlage.

Auf psychologischem Gebiete liegt die Bedeutung und die Größe von Fries. Die Propädeutik der Psychologie steht ihm von Anfang seiner wissenschaftlichen Betätigung an als eine Aufgabe vor Augen zu deren Lösung er sich berufen fühlt, als ein Werk, zu dem er — nach seinem eigenen Ausdruck — geboren und in die Welt gekommen zu sein scheine. Die Richtigkeit dieser Vermutung wird durch das Ganze seiner reichen philosophischen Lebensarbeit bestätigt. Nach Abschluß derselben wird das Lob eines Zeitgenossen,*) welches Fries den „größten Meister auf dem Felde gesunder, echter Psychologie" nennt, in den verschiedensten Nuancen von Anhängern und Gegnern wiederholt. So weist einige Jahre nach Fries' Tode einer seiner treusten Schüler, Apelt in seinen „Epochen der Geschichte der Menschheit", auf „sein eminentes Talent der innern Selbstbeobachtung"**) hin und stellt ihn dar als den Umbildner „der Kantischen Kritik zur Theorie der erkennenden Vernunft"***) unter Zuziehung der Logik und der Psychologie, der die dort „fehlende Einheit (sc. die Einheit von Sinn und Verstand in der Einen Vernunft) in der psychischen Anthropologie"***) suchte. In Übereinstimmung mit diesem Urteil befindet sich aus neuerer Zeit Grapengießer, der unserm Philosophen bezeugt, daß es ihm gelungen sei, „die Mängel der inneren Beobachtung Kants nachzuweisen, zu berichtigen und zu ergänzen", und daß er „vor allem die transscendentale Deduktion, d. h. die Begründung unserer philosophischen Erkenntnis, richtiger als Kant aufgefaßt und als eine Aufgabe psychisch-

*) K. L. Reinhold bei E. L. Th. Henke, Jakob Friedrich Fries S. 121.

**) E. F. Apelt, die Epochen der Geschichte der Menschheit, Jena, 1845/46, Bd. II, S. 213. Da das Urteil Apelts über Fries von Interesse ist, möge es hier eine Stelle finden: „In diesem ausgezeichneten Denker (sc. Fries) vereinigte sich ein durchdringender Scharfsinn mit raschem und großartigem Überblick. Durch Natur und Erziehung hatte er eine eigentümliche, ich möchte sagen, einsiedlerartige Sinnesart erhalten. Begünstigt durch diese entwickelte sich sein eminentes Talent der innern Selbstbeobachtung. Abgeschlossen in sich selbst, bot seine ganze Erscheinung den Ausdruck der Kontemplation und Seelenruhe, das Bild eines wahrhaften Weisen dar. Dieser Mann von großen Gaben und Gnaden wurde der Fortbildner der wahren kantischen Lehre, sowohl der Dealektik als auch der Weltansicht nach. Beide, Kant sowohl wie Fries, haben die menschliche Erkenntnis zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Naturforschung gemacht, aber wie auf dem Gebiete der Physik sich Newton zu Keppler verhält, so verhält sich auf dem Gebiete der Philosophie Fries zu Kant."

***) E. F. Apelt a. a. O., Bd. II, S. 219 u. 221.

anthropologischer Untersuchung durchgeführt"*) habe. Und in jüngster Zeit wird Fries von Liebmann in einer meisterhaften Gedächtnisrede auf Kant als „im Herzen durch und durch überzeugter Kantianer" bezeichnet, der „aber . . die Kantische Vernunftkritik aus der Sphäre der Transscendentalphilosophie in die Sphäre der Psychologie überträgt"**). Demnach ist man sich einig über die Verdienste, die sich Fries durch seine Arbeit in psychologischer Beziehung erworben hat; sie finden volle Anerkennung auch bei Liebmann, der aber im Gegensatz zu den beiden vorgenannten Philosophen Fries den Ruhm, die Kantische Lehre fortgebildet, d. h. „verbessert" und „ihr die fehlende Vollendung"***) gegeben zu haben, absprechen muß, indem er durch sorgfältige Prüfung und scharfsinnige Untersuchung zu dem Resultat kommt: „Fries hat die Kantische Philosophie vorausgesetzt; er hat aber ihren bekannten Fehler (sc. das „Vorurteil des Transscendentalen") nicht nur nicht entfernt, sondern sogar selbst adoptiert. Er hat demnach den Kriticismus in diesem Punkte nicht korrigiert. Also muß auf Kant zurückgegangen werden."†) Damit ist das Urteil gesprochen, welches Fries herausgefordert hat, wenn er in der Vorrede zu „Wissen, Glaube und Ahndung" p. X kühn und zuversichtlich ausruft: „ . . . ich habe freilich ein sehr überflüssiges Geschäft unternommen, wenn ich die Kommentare über Kants Schriften nur noch um einen vermehrte, ohne das System selbst weiter auszubilden, als er es vermochte. Darüber

*) Grapengießer, J. Kants Kritik der Vernunft und deren Fortbildung durch J. F. Fries, Jena 1882, S. 11; vgl. dazu auch die entsprechenden Äußerungen über Fries auf Seite 12, 13, 15 und 16.

**) Otto Liebmann, Immanuel Kant, Gedächtnisrede usw., Straßburg 1904, S. 2.

***) J. F. Fries, Neue Kritik der Vernunft, Heidelberg 1807, Bd. I. S. XLIX. Ähnliche Aussprüche von Fries finden sich wiederholt, z. B. Hdb. der psych. Anthrop. S. 102, „ . . . so entstand dieser Versuch (sc. der psych. Anthrop.) in welchem ich die Theorie des Denkens und die ganze Lehre von der Entwicklung unsers Geisteslebens wesentlich fortgebildet zu haben glaube." — Von deutscher Philosophie, Art und Kunst, Heidelberg 1812, S. 31, Schluß der Anm.: „Das große und neue in deutscher Philosophie ist aber Kants Werk, denn ihm gehören die Hauptentdeckungen, die wir nur weiter fortbilden konnten und können." — Polemische Schriften, Bd. 1. Vorrede S. VII: „. . . mein Zweck liegt einzig in den allgemeinen Hilfsmitteln für das große Ganze einer sichern allmähligen Fortbildung unsrer Wissenschaft zu klaren, einleuchtenden, unter den Kennern als unveränderlich anzuerkennenden Aussprüchen ihrer Wahrheiten;" ebenda Anh. II, S. 333/34: „. . . Freilich ließ sich von Anfang an, seitdem die Kantische Kritik der Vernunft die Geister weckte, das Bedürfnis fühlen, daß seine Lehre weiter fortgebildet werden müsse, daß teils Ergebnisse seiner Forschungen besser zu rechtfertigen, teils Mängel zu ergänzen, teils Fehler zu verbessern, vorzüglich aber eine gewisse Konzentration der Lehre erst zu finden sei, deren Entbehrung beim Studium der Kantischen Schriften am lebhaftesten auffiel," u. ö.

†) Otto Liebmann, Kant und die Epigonen, Kannstadt 1865, S. 156.

entscheide die kommende Zeit!" Diese Entscheidung ist gefallen: Ablehnung der Friesischen Philosophie als Fortbildung, geschweige Vollendung des Kantischen Werks, aber auch anerkennende Hervorhebung der Friesischen verdienstvollen Arbeiten auf psychologischem Gebiet. Und damit, muß man sagen, ist Fries Gerechtigkeit widerfahren, und es ist ein feiner und seines Werkes würdiger Vergleich, wenn man ihn als „großen Architekten" mit „hervorstechenden Anlagen"*) bezeichnet hat. Als solchen müssen wir ihn hoch schätzen und mit Dank ihm folgen durch die interessanten und lehrreichen Gänge seines philosophischen Bauwerkes, aufgeführt auf dem massiv granitnen Grunde seines unerreichbar großen Meisters Kant. Er „gab uns", sagt Fries, „die wahren festen Grundlagen der psychischen Anthropologie."**) Das war die Basis, auf welcher Fries das stattliche Gebäude seiner Philosophie errichtete. Wir haben zunächst seinen psychologischen Untersuchungen so weit nachzugehen, als sie für die Entwicklung des Wertproblems in Betracht kommen.

Die ersten psychologischen Arbeiten von Fries sind in Schmids „Psychologisches Magazin",***) wie es der Plan dieses Unternehmens erheischte, anonym erschienen, zugleich seine erste Veröffentlichung überhaupt. Zunächst behandelt er unter Anknüpfung an Kants Forderung der Umkehrung der Annahme „alle unsre Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten" in die gegenteilige, „die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten" das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik.***) Jene Kantische Position führt ihn zu einer Erörterung der Beziehung zwischen Erkenntnis und ihrem Gegenstand, wie derselbe vom erkennenden Subjekt, dem Gemüt, vorgestellt wird, und zur Notwendigkeit einer Untersuchung aller Erkenntnisse vom psychologischen Gesichtspunkte aus, „wiefern sie subjektiv zu Zuständen des Gemüts gehören"†), woraus der Unterschied zwischen der dogmatischen und der kritischen Methode resultiert. Eine Untersuchung nach letzterer, regressiv-analytischer Verfahrungsart bezeichnet Fries als Propädeutik einer Wissenschaft, auf welche er besonderes Gewicht gelegt wissen will. Denn sie statuiert auf psychologischem Wege als „empirische Wissenschaft aus innerer Erfahrung"†) das Besondere, Eigentümliche aller mannigfaltigen Erkenntnisse und sucht für diese Prinzipien, „ein notwendiges Erfordernis, ohne welches eine Wissenschaft immer mangelhaft bleiben muß und ihrer Vollendung sich nicht einmal bestimmt annähern kann."†) Es folgt dann der Nachweis der Unentbehrlichkeit der Propädeutik, „unter dem Namen einer transscendentalen Kritik"†)

*) Otto Liebmann, a. a. O., S. 8 und 15.

**) J. F. Fries, Hdb. der Psychischen Anthropologie², Jena 1837, Bd. I, S. 100.

***) C. Ch. E. Schmid, Psychologisches Magazin, Jena 1798, Bd. III, S. 156 flgde.

†) Psych. Mag. S. 159, 161, 164, 206.

für die Metaphysik, welche den „positiven Vorteil“ *) bietet, daß von ihr aus „allein der einzige Weg übersehen werden kann, welcher zu einem System metaphysischer Prinzipien führt.“ *) Diese transscendentale Kritik ist aber, wie jede Propädeutik, eine empirische Wissenschaft aus innerer Erfahrung; „aus empirisch psychologischen Erkenntnissen und zwar die Wissenschaft von der Art und Beschaffenheit unsrer Erkenntnisse a priori.“ **) Ihre Aufgabe ist die Untersuchung der letzteren, in deren Folge die Bestimmung der transscendentalen Gemütsvermögen und Aufstellung eines Systems philosophischer Prinzipien. Von diesem Gesichtspunkt aus erstrebt Fries eine Psychologie als „Theorie der transscendentalen Vermögen des menschlichen Gemüts“,***) „in der Hoffnung, dadurch zur richtigern Bestimmung des Gesichtspunktes der Kritik der Vernunft etwas beizutragen und auf den Einfluß dieser Kritik auf empirische Psychologie weiter aufmerksam zu machen.“ ***)

In einem nun folgenden Aufsatz gibt Fries, um zu einem System der Seelenlehre zu gelangen, die „Propädeutik einer allgemeinen empirischen Psychologie“,†) mit Beschränkung dieser „auf dasjenige, was aus innerer Erfahrung allein erkannt werden kann und zwar wiefern dadurch das Gemüt im allgemeinen bestimmt wird.“ ††) Einen integrierenden Teil derselben bildet die Untersuchung der Kantischen transscendentalen Gemütsvermögen, von den übrigen, rein empirischen unterschieden als wesentliche Beschaffenheiten des Gemütes, „welche zur Möglichkeit von Erkenntnissen a priori erforderlich sind.“ †††) Und von der Bearbeitung gerade dieses Teiles verspricht sich Fries einen Fortschritt für die ganze Psychologie.

Die allgemeine Psychologie ist Naturlehre aus innerer Erfahrung, deren Aufgabe die Erforschung ihres Gegenstandes, der Natur des Gemütes, ist, und zwar ganz allgemein des Gemütes überhaupt. Diese innere Naturlehre hat einen reinen, metaphysischen Teil, welcher zugleich die Basis bildet für den andern empirischen Teil. Beide müssen in psychologischen Untersuchungen in Verbindung mit einander gebracht werden, um Fehler und Einseitigkeiten des bloßen Rationalismus wie des bloßen Empirismus zu vermeiden.

Im Folgenden zeigt dann Fries, nachdem er die Regeln der Methode für eine solche innere Naturlehre aufgestellt, den wechselseitigen Einfluß, den die transscendentale Kritik auf die allgemeine empirische Psychologie und umgekehrt ausübt, und führt den Nachweis, daß alle Erkenntnis a priori subjektiven Ursprungs sei und daß unmittelbare

*) a. a. O. S. 169.
**) a. a. O. S. 199.
***) Psycholog. Magazin S. 201.
†) a. a. O. S. 203—267.
††) a. a. O. S. 213.
†††) a. a. O. S. 215.

Grundbeschaffenheiten des Gemüts, die ihm ursprünglich eigen sind und ihm mit Notwendigkeit zukommen, für jene Erkenntnis der alleinige Quell seien. Das Ergebnis dieser Forschung faßt er in die Worte zusammen: Wir haben „mehr gewonnen als wir eigentlich suchten. Wir haben an den notwendigen und allgemeinen Erkenntnissen und somit an der transscendentalen Kritik eine Anleitung nicht nur zu dem, was wir in der allgemeinen Seelenlehre abzuhandeln haben, sondern auch für die Aufsuchung der Grundkräfte des Gemüts und für die Zurückführung der mannigfaltigen Vermögen desselben auf diese, welches für unsre Untersuchung von der größten Wichtigkeit ist. . . . So werden wir hierdurch aufmerksam gemacht auf alle Verwandtschaften der Seelenvermögen, welche für die Kritik wichtig sind, z. B. die allgemeine Einteilung aller Vermögen des Gemüts in Vermögen der Erkenntnisse, der Gefühle der Lust und Unlust und der Begehrungen, oder auch die Verwandtschaft der Urteilskraft mit dem Gefühlsvermögen" *).

Im weiteren Verlaufe seiner Arbeit schreitet nun Fries zu einer Untersuchung der Quellen unsrer psychologischen Erkenntnisse fort, welche in der eignen „innern Erfahrung" **) oder dem „Vermögen, uns selbst zu erkennen," **) enthalten sind. Diese innere Erfahrung ist die Vereinigung von reinem Selbstbewußtsein und innerm Sinn.***) Aus beiden zusammen, dem reinen Selbstbewußtsein, durch welches das Gemüt bestimmt wird als Intelligenz, als denkendes Ich, und dem innern Sinn, welcher als „Vermögen der Empfänglichkeit unsrer Erkenntniskraft" †) zur Erkenntnis der innern empirischen Bestimmungen jener Intelligenz führt, entsteht „innere Wahrnehmung, als der Grund aller empirischen Selbsterkenntnis, und durch diese Erfahrung, welche die Quelle ist, woraus die empirische Seelenlehre unmittelbar allein schöpfen kann." †)

---

*) a. a. O. S. 248.

**) a. a. O. S. 251, 252.

***) „Der innere Sinn ist uns hier die Empfänglichkeit von innern Empfindungen, wodurch ich zur Selbstanschauung meiner veränderlichen innern Tätigkeiten gelange. Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, welche uns der innere Sinn liefert, ist das erste und vorzüglichste aller Gemütsvermögen; denn was wäre uns unsre ganze Vernunft, z. B. alles unser Wissen, wenn wir uns nicht unsers Wissens selbst wieder bewußt würden. Die Kenntnis des innern Sinnes ist daher von der größten Wichtigkeit und ihre Vernachlässigung hat bisher zu den größten Irrtümern Anlaß gegeben, ohne dieselbe können wir weder in die Natur der Einbildungskraft noch des Verstandes eine richtige Einsicht bekommen." Fries, System der Philosophie, Leipzig 1804, S. 53/54; und Neue Kritik der Vernunft, Bd. I, S. 92 heißt es: „Die Betrachtung des innern Sinnes hat uns eigentlich erst den Standpunkt angewiesen, von welchem unsre anthropologischen Untersuchungen ausgehen müssen, sie haben uns den Punkt gezeigt, von dem aus wir allein uns selbst betrachten können." Vgl. auch „Wissen, Glaube und Ahndung", Jena 1805, S. 19/20.

†) a. a. O. S. 257, 264 u. 265.

Auf diese Untersuchung über die Quellen unsrer Gemütserkenntnisse folgt eine Behandlung dieser Erkenntnisse selbst in einem dritten Artikel „Von der rationalen Seelenlehre“,*) deren erster Abschnitt „Von der reinen Seelenlehre“ die Erkenntnis, die wir von unserm Gemüt a priori haben, erörtert und diese in dem Satz zum Ausdruck bringt „Ich existiere denkend in einer bestimmten Zeit.“**) Daran schließt sich der Versuch einer wissenschaftlichen Bearbeitung desselben als „transscendentale Psychologie“ in einem zweiten Abschnitt „Von der transscendentalen Seelenlehre“,***) als Psychologie der moralischen Glaubenslehre in einem dritten Abschnitt „Rationale Psychologie als Postulat der Moralphilosophie“ †) und als „Metaphysik der innern Natur“ ††) in einem weiteren vierten Aufsatz.

Hier wird dem Gemüt (= „das denkende Ich, wiefern es als Subjekt in allem seinen Denken bestimmt ist, = ein Geist, als selbständig denkende Substanz gedacht“ †††) ein ursprüngliches Vermögen der Selbsttätigkeit beigelegt, ein Vermögen, diese „Selbsttätigkeit innerlich in Rücksicht ihrer Äußerungen veränderlich zu bestimmen: Vermögen des Lebens“,†⁴) und ein Vermögen, „von außen her affiziert zu werden, eine Empfänglichkeit äußerer Einwirkungen.“ †⁴) „In der innern Erfahrung wird nun die innere ursprüngliche Selbsttätigkeit des Gemütes als das Bewußtsein oder Vorstellen, und somit als Denken bestimmt. Das Vermögen des Lebens als Wollen und Begehren; die unmittelbare Empfänglichkeit von außen her als der Sinn und die Empfänglichkeit des Vermögens des Lebens als Gefühl der Lust und Unlust.“ †⁴) Zu diesen drei Vermögen kommt noch eine bewegende Kraft des Gemütes, verschieden von dem ursprünglichen Vermögen der Selbsttätigkeit, zur Äußerung bestimmt durch das Vermögen des Lebens und nur in ihren Äußerungen erkennbar, „wiefern innere Tätigkeiten sich als Ursachen von Bewegungen zeigen.“ †⁵) Eine Klassifikation der Gemütstätigkeiten unter den drei Gesichtspunkten der inneren Selbsttätigkeit, der Selbstbestimmung zur Tätigkeit und der Äußerungen der bewegenden Kräfte findet sich

in dem fünften Artikel, welcher die Reihe dieser psychologischen Abhandlungen abschließt, indem er noch eine „Allgemeine Übersicht der empirischen Erkenntnisse des Gemütes“†⁶) gibt. Zu unterscheiden sind

*) a. a. O. S. 268—293.
**) a. a. O. S. 270.
***) a. a. O. S. 274—282.
†) a. a. O. S. 282—293.
††) a. a. O. S. 294—353.
†††) a. a. O. S. 310 u. 311.
†⁴) a. a. O. S. 315 u. 316.
†⁵) a. a. O. S. 358.
†⁶) a. a. O. S. 354—402.

Wirkungen des Gemütes nach seinen äußeren und inneren Tätigkeiten; mit den letzteren allein hat es die Psychologie zu tun. Für die inneren Gemütsvermögen wählt Fries die Kantische Einteilung in Erkenntnisvermögen, Vermögen des Gefühls der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen.

Die Erkenntnis, eine Tatsache innerer Erfahrung, hervorgehend aus mehreren, verschieden modifizierten Tätigkeiten des Gemüts, ist die Haupttätigkeit in einem System von Vermögen, vorzustellen oder sich bewußt zu sein; sie gehört also unter den allgemeinen Begriff Vorstellungsvermögen. Im folgenden werden dann die unter diesen Begriff fallenden Vermögen erörtert nach den Erkenntnis-Prinzipien a priori der reinen Anschauung, der analytischen Erkenntnisart und der synthetischen Urteile aus bloßen Begriffen als transscendentales Vermögen der Sinnlichkeit (sc. äußerer und innerer Sinn), als transscendentale produktive resp. reproduktive Einbildungskraft, je nachdem sie neue Anschauungen produziert oder alte reproduziert, und als Verstand, das Vermögen der Selbsttätigkeit der Erkenntniskraft. „Der Verstand ist transscendental als Verstand in engerm Sinn, Vermögen der Begriffe: Urteilskraft, Vermögen zu urteilen; und Vernunft, Vermögen zu schließen; oder als Vermögen der Regel, des Falls und des Prinzips." *)

Das Gefühl der Lust und Unlust ist etwas ganz Subjektives und eine Tatsache unmittelbarer innerer Erfahrung. Die causa efficiens des Lust- bezw. Unlustgefühls liegt in der Beschaffenheit des jeweiligen Gemütszustandes als etwas „Lustiges, Gefälliges", **) bezw. als etwas Mißfälliges, Unlustiges, so daß genau zu unterscheiden ist „die Lust von dem Gefälligen, welches jene erregt, und das Urteil über das Gefällige von dem Gefühl selbst." **) Diese Erzeugung der Lust und Unlust aber hängt wiederum ab von der Übereinstimmung oder dem Widerstreit eines Zustandes des Gemütes mit der Lebensäußerung, der Selbsttätigkeit desselben, je nachdem diese gefördert oder gehindert wird. Nach der daraus sich ergebenden Zweckmäßigkeit oder Zweckwidrigkeit richtet sich dann das Urteil über das Gefällige und Mißfällige. „So hängt alles Urteil über Lustgefühl und das Gefällige mit der Beurteilung und Zweckmäßigkeit überhaupt zusammen." **)

Fries teilt nun die Lustgefühle ein in ästhetische, wenn sie aus bloßer Anschauung, und in logische, wenn sie nach bloßen Begriffen erkannt werden. Es entstehen ästhetische Lustgefühle des Angenehmen, wenn die Urteile über das ästhetisch Gefällige empirische, Lustgefühle des Schönen, wenn diese Urteile aprioriische sind. Die Lust, das Wohlgefallen am Schönen, welches schlechthin gefällt und Gegenstand der Gunst ist, liegt unmittelbar in der Beurteilung. Das Vermögen derselben ist der Geschmack. Das Wohlgefallen am Angenehmen, welches

*) a. a. O. S. 377.
**) a. a. O. S. 380 u. 381.

Gegenstand der Neigung ist, ist Vergnügen, Genuß und beruht unmittelbar in dem damit verbundenen Lustgefühl selbst. „Die Lust geht hier vor der Beurteilung vorher und bestimmt erst die Übereinstimmung oder den Widerstreit mit den Bedingungen des Lebens. Hierher gehört alles, was unmittelbar den Sinnen in der Empfindung gefällt und die Lust unmittelbar an der Befriedigung eines Triebes.“*) Das logische Lustgefühl ist das am Guten. Das Gute ist Gegenstand der Schätzung und Achtung und gefällt erst nach der Beurteilung; „die Lust wird erst durch die Beurteilung erregt, und beruht auf Begriffen. Die Zweckmäßigkeit bezieht sich hier auf einen bestimmten vorgesetzten Zweck. Ist das Gute nicht dieser Zweck selbst, so ist es ein Mittel, ein Nützliches, irgend wozu Gutes; sonst aber für sich gut . . . Als das absolut für sich Gute erscheint das moralisch Gute, welches Zweck an sich . . ist. Hierbei wird in der reinen Achtung ein Gefühl durchaus a priori bestimmt. Man schreibt diesem Guten daher Würde, allem andern nur einen Wert oder Preis zu“.*)

Im Anschlusse an die bisherige Behandlung wird nun der wichtige Begriff des „Interesses“ erörtert. Interesse ist Wohlgefallen am Dasein eines Gegenstandes und hängt mit dem Begehrungsvermögen zusammen. Ohne Interesse ist das Lustgefühl am Schönen, denn hier liegt das Wohlgefallen unmittelbar in der Beurteilung. „Es hat also für sich keinen Bezug auf's Begehrungsvermögen, es bestimmt dasselbe nicht, wird nicht durch dasselbe bestimmt und beweist so die ursprüngliche Verschiedenheit beider Vermögen.“**) Interessierte Lust dagegen ist die am Angenehmen, welches bloß gefällt, wiefern es da ist, und selbst die Begehrung bestimmt, und die Lust am Guten, bei dem das Lustgefühl erst nach der Beurteilung eintritt, das Begehren aber dem Lustgefühl vorangeht. „Alle interessierte Lust entspringt entweder aus der Aufhebung einer Hemmung der Lebensäußerung, bei Befriedigung eines Bedürfnisses, oder durch verstärkte, erhöhte innere Tätigkeit, durch unmittelbare Begünstigung der Lebensäußerungen.“***)

Als Begehrungsvermögen bezeichnet Fries dasjenige, welches sich zu Äußerungen seiner Selbsttätigkeit bestimmt. Begehren heißt nach ihm, „durch eine Vorstellung zur Hervorbringung ihres Gegenstandes bestimmt werden“.†) Jene Selbsttätigkeit nennt er Wille und Wollen. Vom Begehren unterscheidet sich das Wollen dadurch, daß das Objekt zu jenem jeder mögliche Gegenstand meiner Vorstellungen sein kann, während das Wollen nur auf eine Äußerung meiner Tätigkeit als Gegenstand einer mir bewußten Vorstellung gehen kann. „Jede mir mögliche Handlung kann also, sofern ich mir ihrer bewußt werde, ein Gegenstand meines Willens werden.“†) Die Hervorbringung des be-

*) a. a. O. S. 384 u. 385.
**) a. a. O. S. 386.
***) a. a. O. S. 387.
†) a. a. O. S. 389, 390 u. 392.

gehrten Gegenstandes durch eine Vorstellung erfolgt nach dem Gesetz des Triebes. Kommt dieses Gesetz bei einer Vorstellung zur Wirksamkeit, so setzt der Trieb zur Begehrung ein, die Vorstellung wird zum Antrieb, welcher Befriedigung d. i. Hervorbringung seines Gegenstandes fordert, indem er den Willen bestimmt, sich zu äußern oder sich nicht zu äußern, zu handeln oder nicht, etwas zu tun oder zu lassen. Üben mehrere Antriebe ihre Wirksamkeit zugleich aus, so muß eine Entscheidung eintreten für die Befriedigung des einen oder des andern durch den Entschluß nach dem Gesetz: „der stärkere Antrieb bestimmt den Entschluß."*) Dem Antriebe, Entschluß und Wollen entsprechen drei Vermögen: die Triebe als die eigentlichen Begehrungsvermögen, die Willkür als das Vermögen der Entschließungen und der Wille als das Vermögen zu handeln.

Zum Schluß wird eine allgemeine Vergleichung der drei allgemeinsten Gemütsvermögen angestellt, indem die Abhängigkeit des Gefühls- und Begehrungsvermögens vom Erkenntnisvermögen konstatiert wird, insofern „innere unmittelbare Selbsttätigkeit des Gemütes nur in dem Vorstellungsvermögen zu suchen ist" und „Begehrungen und Gefühle nur Modifikationen davon bestimmen und erst durch Vorstellungen möglich werden";**) ebenso wird dann die wechselseitige Abhängigkeit des Gefühls- und Begehrungsvermögens voneinander festgestellt, indem jenes als „Empfänglichkeit der sinnlichen Begehrungen"**) dieses bestimmt, während umgekehrt das Begehrungsvermögen jenes bestimmt „in allen Gefühlen der Schätzung und Achtung".***) Eine völlige Unabhängigkeit beider Vermögen voneinander besteht nur „in Rücksicht der rein ästhetischen Gefühle" und „in Rücksicht des reinen Wollens".***)

Im Vorstehenden haben wir in gedrängter Kürze und mit Ausschluß alles dessen, was für unsere Zwecke nicht von Belang, einen Überblick zu geben versucht über die ersten *psychologischen Forschungen von Fries*, welche man als Prolegomena seiner Wissenschaft bezeichnen kann. Im weiteren Ausbau dieser Vorstudien, wie er namentlich in der „Neuen Kritik der Vernunft" und in dem „Handbuch der Psychischen Anthropologie" vorliegt, geben dieselben die Grundsteine und Pfeiler, auf denen das ganze Gebäude seiner Philosophie ruht. Bezeichnet doch Fries selbst die Psychologie als die „eigentliche philosophische Grundwissenschaft", †) als die „Grundlage des philosophischen Gebäudes" †) und als „Haupterfordernis die Festigkeit" †)

*) a. a. O. S. 389, 390 u. 392.

**) a. a. O. S. 400 u. 401.

***) a. a. O. S. 402.

†) J. F. Fries, *Polemische Schriften*, Halle u. Leipzig 1824, Bd. I. S. 326 u. 329 u. ö. z. B. *System der Metaphysik*, Heidelberg 1824, *Grundriß* S. 13, *System* S. 42 u. 53, wo die psychische Anthropologie als „Vorbereitungswissenschaft" aller Philosophie bezeichnet wird. — *Neue*

desselben. Nur gegen den Ausdruck „empirische Psychologie", „Erfahrungsseelenlehre" protestiert er, weil das Wort Psyche, Seele einer Deutung unterliegt, die von ihm unberücksichtigt bleiben muß, und weil es sich ihm um das menschliche Gemüt, eine innere Naturlehre, eine „Theorie des inneren Lebens" handelt; darum greift er zu dem Ausdruck „philosophische Anthropologie"*) und bezeichnet damit die Wissenschaft aus innerer Erfahrung, „also denjenigen Teil der empirischen Naturlehre, welcher die innere Natur zum Gegenstand hat". Diese rühmt er als „einzige wissenschaftliche Quelle philosophischer Einsicht".**)

Wenn nun schon die große Bedeutung, welche Fries seinen psychologischen Arbeiten beimißt, die Notwendigkeit des oben versuchten Überblicks erweist, so erscheint dieselbe noch dringlicher, wenn man erwägt, daß gerade diese Studien der geeignete Boden zur Entwicklung des Wertproblems waren. Fries mit seinen feinen psychologischen Distink-

Kritik der Vernunft, Bd. I, S. XLIV. ... von „wichtigstem Einfluß auf alle Philosophie". — Über den Friesschen Anthropologismus vgl. W. Windelband, Gesch. der Philos. in der Festschrift für Kuno Fischer „die Philosophie im Beginn des 20. Jhdts.", II, S. 184/185, Heidelb. 1905.

*) Fries, Neue Kritik der Vernunft, Bd. I, S. XLIII, XLIV: „Wir haben es also hier nur mit der philosophischen Anthropologie zu tun, so wie diese sich einzig mit dem menschlichen Gemüte als Gegenstand der innern Erfahrung beschäftigt, wir gehen hier von einer innern Experimentalphysik aus, deren Versuche und Beobachtungen jeder nur in sich selbst macht, und suchen dadurch zu einer innern Naturlehre als einer Theorie der Vernunft zu gelangen. Das wäre also die Wissenschaft, welche man gewöhnlich Psychologie nannte, wir weichen aber aus mehrern Gründen von diesem Sprachgebrauch ab. Das Wort Psyche, Seele ist in der Philosophie für das metaphysische, beharrliche, einfache und unsterbliche Wesen des Geistes in Anspruch genommen, und verwickelt sich also mit Voraussetzungen, auf die wir vorläufig nicht Rücksicht nehmen dürfen. Es ist uns nur um eine Naturlehre des menschlichen Gemütes zu tun, so wie sich diese durch innere Erfahrung erhalten läßt. Wir wollen so wenig Seelenlehre als Geisterlehre behandeln, denn wir kennen keinen andern Geist, als das Denkende, und kein anderes denkendes Wesen, als den Menschen, wir haben es also nur mit innerer Anthropologie zu tun. In dieser Beschränkung auf das menschliche Gemüt hätten wir also das Thema der Erfahrungsseelenlehre oder empirischen Psychologie. Aber auch von dieser Wissenschaft unterscheidet sich unsre Aufgabe. Erfahrungsseelenlehre ist eine innere Experimentalphysik, die für sich immer fragmentarisch bleibt, mit dieser wollen wir uns nicht begnügen, sondern wir wollen uns zu einer Theorie des innern Lebens, zu innerer Naturlehre erheben, unsre Idee ist ein Analogon dessen, für die innere geistige Natur, was wir jetzt für die äußere Physik Naturphilosophie nennen." — Vgl. außerdem System der Logik², Syst. S. 7 u. 8; Polemische Schriften, Bd. I, S. 22/23.

**) Fries, Von deutscher Philosophie Art und Kunst, S. 21, wo sich Fries auch über die Nichtbeachtung seiner Forschungen beklagt: „. . . Ich glaube an den Spruch des delphischen Apoll; Selbsterkenntnis ist die Wurzel aller menschlichen Weisheit! Philosophische Anthropologie die einzige wissenschaftliche Quelle philosophischer Einsicht. Bei uns nun aber haben vor einiger Zeit, als unbedeutende Versuche zur Philosophie über die äußere Natur öffent-

tionen, seiner Theorie des Gefühls,*) seiner Theorie der Triebe, seinem Begriff des „Interesses" usw. mußte zu einer Ausbildung der Lehre vom Wert kommen. Ihr wenden wir uns jetzt zu.

II. Wert und Wertbeurteilung.

Auf die hervorragende Stellung, welche die Behandlung des Wertproblems in der Philosophie von Fries einnimmt, weist schon sein Sprachgebrauch mit einer Fülle von Variationen des Wertbegriffs. Aus ihr seien nur einige der bemerkenswertesten angeführt. Fries fragt, in subjektiver und objektiver Fassung des Begriffs, nach dem Wert der Dinge für mich und nach ihrem Werte schlechthin, den sie in sich selbst tragen (Hdb. der prakt. Philos., Heidelberg 1878, 2. T. S. 164); er setzt die Position der Negation entgegen, Wert gegen Unwert und keinen Wert (a. a. O., 1. T. S. 48; Syst. der Phil. S. 152; Philos. Rechtslehre, Jena 1803, S. 107); alle vernünftigen Wesen haben ihm einen unbedingten, unvergleichlichen, absoluten Wert, während allen Zuständen in der Natur nur ein endlicher, untergeordneter Wert, der größer oder kleiner sein kann, zukommt (Hdb. der prakt. Phil., 1. T. S. 156; System S. 204): „ . . . der selbständige Geist . . . trägt den unvergleichlichen Wert der persönlichen Würde als sein notwendiges Recht in sich, alle Zustände der Person im Erdenleben . . . haben hingegen nur einen vergleichbaren Wert, der größer oder kleiner sein kann, und der für den Einzelnen zuletzt immer ein beliebiger bleibt" (Hdb. der prakt. Philos. 1. T. S. 246), „ . . . das Angenehme und das Nützliche haben . . . beide nur mittelbaren Wert . . . Aller unmittelbare Wert liegt uns in dem vernünftigen Geist (Julius und Evagoras², Heidelberg 1822, Bd. II S. 248). Die Nützlichkeitswerte haben nach ihren verschiedenen Abstufungen des Größeren und Kleineren „Preise, die ich einem solchen Werte gleichsetzen, oder womit ich ihn überbieten kann." (Hdb. der prakt. Phil., Bd. I S. 151). Ein solcher Preis ist entweder ein pretium commune, ein Marktpreis, wenn der Gegenstand als Tauschobjekt allen Menschen dient, oder ein pretium singulare, ein Affektionspreis, wenn die Sache nur für den Einzelnen einen Wert hat.

Mit Anführung dieser Hauptunterscheidungen mag es hier sein Bewenden haben. Es genügt, damit auf den ausgiebigen Gebrauch hingewiesen zu haben, den Fries in all seinen philosophischen Werken

lich bemerkt wurden, unsere neuen Untersuchungen über die Natur des menschlichen Geistes lange nur eine geringe Aufmerksamkeit erregen können und daher ist denn auch der Sprachgebrauch über diese Gegenstände immer noch loses Spielzeug der Dilettanten geblieben." „Indessen scheint sich jetzt unter uns für diese wichtigsten wissenschaftlichen Untersuchungen wieder ein besserer Geist zu bilden."

*) Fries, Polem. Schriften, Bd. I, S. 354: „. . . Alles kommt hier darauf an, eine richtige Theorie des Gefühls und eine Begründung seiner ersten Aussprüche zu geben."

von dem Wertbegriff macht. Dabei werden wir aber unwillkürlich zu der Frage gedrängt — und auf sie haben wir nun eine Antwort zu suchen —: wie kommt Fries zu seinen Wertbestimmungen? wie begründet er sie? wie entwickelt sich ihm das ganze Problem?

Auf dem anthropologischen Wege intensiver Selbstbeobachtung suchte Fries eine Theorie des inneren Lebens, deren Aufgabe wäre, die abgeleiteten Gemütsvermögen aus den Grundvermögen desselben zu erklären. Während er nun in seinen früheren, von uns oben erwähnten psychologischen Versuchen die Kantische Einteilung der innern Gemütsvermögen in Erkenntnisvermögen, Vermögen des Gefühls der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen übernahm, kommt er in späteren Arbeiten zu einer wesentlichen Abweichung von Kant insofern, als er mit dem Ausdruck „Vermögen des Lustgefühls und der Begehrung" den Unterschied zwischen beiden nicht treffend genug bezeichnet findet, so daß ihm für letzteres die Bezeichnung Platners mit „Bestrebung"*) richtiger und sympathischer erscheint, und insofern als nach ihm das Lustgefühl gar keine ursprüngliche Anlage, gar kein Grundvermögen unsres Gemütes sein kann. Daher zieht Fries es vor, die Grundanlagen unsres Geistes als Erkenntnis, Gemüt oder Herz, und Tatkraft oder Willenskraft zu bestimmen. Und gerade diese Einteilung ist von großer Bedeutung für die Wertfrage, indem zu dem Vermögen der Erkenntnis, die darauf geht, das Dasein der Dinge vorzustellen, in der Anlage des Herzens noch ein Interesse kommt, den Wert der Dinge vorzustellen, und zu diesem wiederum in der Tatkraft eine Anlage, jenem Interesse gemäß zu begehren und zu handeln. Demnach ergibt sich für unser Gemüt folgende Gliederung: Der Mensch ist ein erkennendes Wesen; seine Erkenntnis ist vernünftig, seine Vernunft ist sowohl an äußeren als inneren Sinn gebunden, er besitzt Reflexionsvermögen d. h. Vermögen der willkürlichen Wiederbeobachtung seiner inneren Tätigkeit, er erkennt nicht nur das Dasein der Dinge, sondern hat auch ein Ver-

*) Fries, Hdb. der psychischen Anthropologie², Bd. I, S. 46 47: „Ich meine aber damit (sc. mit der Kantischen Unterscheidung der Grundvermögen) sei der Unterschied der zweiten und dritten Anlage unseres Geistes (sc. des Lustgefühls und des Begehrungsvermögens) nicht richtig bezeichnet. Vielmehr möchte, neben Erkenntnis und Lustgefühl, die Geistestätigkeit aus der dritten Anlage besser nach Platner mit Bestrebung (cf. S. 248) benannt werden. Es ist z. B. etwas ganz anderes die Lust der Sättigung durch Speise und die Lust der Stillung des Durstes fühlen, als die Befriedigung von Hunger und Durst begehren. . . . So sage ich, unsre Grundlagen sind: Erkenntnis, Gemüt und Tatkraft. Begierde geht erst aus dem Verhältnis des Gemütes zur Tatkraft hervor und enthält keine eigne Anlage. Wenn es auf Sacherklärung ankommt, so sind Herz und Trieb, oder Gemüt und Begehrungsvermögen eins und dasselbe und um dessen Natur kennen zu lernen, müssen wir die Lustgefühle und Begierden mit einander betrachten und erst das willkürliche Handeln an die dritte Stelle setzen." Vgl. auch Grundriß der Metaphysik, S. 4.

mögen, sich zu interessieren und einen Wert der Dinge vorzustellen, endlich er hat ein Vermögen, seinem Interesse gemäß zu handeln. „Alle diese Bestimmungen sind Grundbestimmungen unsers Wesens, von denen keine ganz in der andern enthalten ist . . . Alle genannten Vermögen bestehen also neben einander in unserm Geist so, daß keins eine bloße Folge des andern ist. Wir behaupten aber, daß, wenn einmal diese Organisation eines sinnlich-vernünftigen, sich interessierenden und handelnden Wesens gegeben ist, aus den genannten Momenten dann die ganze Geschichte unsers Lebens bis in die kleinsten Artikulationen des Geistes erklärlich sei. Es muß nicht nur Gedächtnis und Einbildung, Verstand, Urteilskraft und Vernunft mit ihren Kategorien, sondern auch das ganze menschliche Vermögen der Lustgefühle, Begehrungen und Willkür daraus erklärt werden, mit eben der Bestimmtheit, mit der wir eine Sonnenfinsternis und ihre Zeit aus dem Laufe des Mondes erklären.“*) Das Neue aber und für uns besonders Wichtige, zu dem Fries in seinen Untersuchungen gekommen ist, ist das Moment des „Interesses“.

Das Vermögen, sich zu interessieren**), ist also eine ursprüngliche, nicht weiter ableitbare Gemüts- oder Herzensanlage. Wie der Mensch die Dinge erkennt und vorstellt, so zeigt er auch ein Interesse dafür, daß sie so oder anders beschaffen sind, und legt dann dem Interesse entsprechend jedem Dinge einen Wert bei. So entspringt der Wertbegriff aus dem des „Interesses“. Des Interesses aber werden wir uns bewußt durch die Gefühle der Lust und Unlust**). Durch diese wird in uns das Interesse angeregt, Wert und Unwert der Gegenstände und damit Wohlgefallen und Mißfallen an denselben bestimmt. Hier zeigt sich nun wiederum eine eigentümliche Auffassung von Fries, durch welche die Entwicklung des Wertbegriffs begünstigt wird, insofern, als er in den Lust- und Unlustgefühlen nichts anderes sieht, als eine Wertbeurteilung der Dinge. Das Lustgefühl oder Wohlgefallen ist ihm die Beurteilung eines Gegenstandes als wertvoll und zweckmäßig, das Gefühl der Unlust oder des Mißfallens die Beurteilung des Gegen-

*) Fries, Neue Kritik der Vernunft, Bd. I, S. 25/26.

**) Fries, Grundr. der Logik², S. 11: „Der menschliche Geist vereinigt in seinem innern Leben die drei Eigenschaften zu erkennen, sich zu interessieren und mit Willkür zu handeln;“ System der Logik, S. 34: . . . das Vermögen sich zu interessieren, kann sich erst durch Gefühl von Lust und Unlust, somit durch die Erkenntnis vom Werte der Dinge zeigen und diese Vorstellungen vom Wert und Unwert führen erst weiter zur Bestimmung willkürlicher Handlungen.“ — Eine wie wesentliche Bedeutung Fries dem Moment des Interesses beilegt, geht auch aus dem Vorwurf hervor, den er Platner, Wolff usw. macht, nicht beachtet zu haben, „daß in Lustgefühl, Begierde und Willkür mit dem Interesse eine ganz neue Qualität der Geistestätigkeiten hinzukomme, welche im Erkennen allein, im bloßen Vorstellen der Dinge nicht liegt“, Psych. Anthrop. I, S. 43 Anm.

standes als wertlos und zweckwidrig. Das Vermögen des Lust- und Unlustgefühls ist demnach kein Grundvermögen, sondern nur theoretische Urteilskraft, welche nach einem Wert- und Zweckgesetz beurteilt. „Im Lustgefühl wird unmittelbar ein Urteil gefällt*). Das Lust und Unlustgefühl ist also ein theoretisches Vermögen, den Wert der Dinge zu erkennen und sie nach einem Gesetz der Lust und des Wertes zu beurteilen. Dieses Wertgesetz aber ist eine Grundeigenschaft unsrer inneren Natur, nur durch unmittelbare Selbstbeobachtung aufzufinden. Jenes Innere der praktischen Empfänglichkeit unsres Geistes, wodurch das Gesetz des Wertes bestimmt wird, will Fries — eine nicht gerade glückliche Bestimmung! — das „Herz“**) unsres Geistes genannt wissen. Lust und Unlust sind Geistestätigkeiten des Herzens.

Alle Beurteilung, wie sie in Lust- und Unlustgefühlen vollzogen wird, ist Wertbeurteilung, bezieht sich auf eine Vorstellung vom Werte der Dinge. Dieser ist entweder Wert für mich selbst, für meine Person, Interesse im engeren Sinn, oder Wert überhaupt für jede Vernunft. „Wenn die Vernunft nach einer Regel dessen, was für sie Wert hat, beurteilt, so entsteht ihr ein interessiertes Lustgefühl am Angenehmen oder Guten. Als schön aber beurteilen wir unmittelbar nur eine Harmonie der Form als Zweckmäßigkeit eines Dinges in sich selbst. Auch hier wird unsre Beurteilung auf eine Vorstellung vom Werte bezogen, aber nicht auf den Wert, den die Vernunft hat oder in Beziehung auf sich ansetzt, sondern auf den Wert, den die Natur dem Dinge selbst gibt als einem Analogon der Vernunft. Das Angenehme und Gute gehört zur Teleologie des Gemütes, es ist das für uns Zweckmäßige, das Schöne und Erhabene hingegen gehört zur Teleologie der Natur, es ist das in sich Zweckmäßige, dem die Natur den Wert gibt, wie der Vernunft. Wir können demgemäß unterscheiden ein Wohlgefallen der Neigung, ein Wohlgefallen an dem, was wir schätzen und achten, und ein Wohlgefallen der Gunst. Bei dem, was der Neigung gefällt, gibt sich die Vernunft das Gesetz des Wertes selbst; bei dem, was sie als gut schätzt oder achtet, erkennt sie eine gegebene Regel des Wertes oder Zweckes an, welcher sie ihr Urteil unterwirft; bei dem aber, was sie mit Gunst urteilet, findet sich ein ganz freies Wohlgefallen, weder nach einer vorgeschriebenen noch selbst gegebenen Regel, es gefällt dies, wie das Schöne, rein um sich selbst willen, ohne es mit anderem zu vergleichen“.***)

Wie nun allen interessierten Lustgefühlen ein Vermögen sich zu interessieren in unserm Innern zu Grunde liegt, so auch dem Begehren. Beide haben zur gemeinsamen Basis das Interesse als Vermögen der Werterteilung, dessen verschiedene Teile die Triebe sind. Diese erteilen

*) Fries, Neue Krit. d. Vern., Bd. III, S. 20. I, S. 26; Syst. d. Metaph. S. 413.

**) Fries, Neue Krit. d. Vern., III, S. 22.

***) Fries, Neue Krit. d. Vern., III, S. 24/25.

den Vorstellungen einen Wert, sie verwandeln das bloße Erkennen zu einem Sich-Interessieren. Eine Vorstellung, deren Gegenstand für mich wertvoll ist und von mir als wirklich begehrt wird, heißt „Antrieb" oder „Triebfeder".*) Begehrungen sind also solche zu Antrieben gewordene Vorstellungen unter dem Einfluß von dem Gesetz des Wertes. Durch den Antrieb aber erhält die Vorstellung „Kausalität in Rücksicht ihres Gegenstandes"*) d. h. ich werde zur Handlung bestimmt, vorausgesetzt, daß dieselbe innerhalb des Bereiches der Möglichkeiten liegt; sonst bleibt die Begehrung ein bloßer Wunsch oder ein bloßes Streben nach dem Ziel. So sind es die Wertvorstellungen, durch welche ein vorgestellter Gegenstand Wirksamkeit erlangt zu seiner Verwirklichung, es ist das Wohlgefallen am Dasein eines Dinges, das Interesse an ihm, welches zu seiner Hervorbringung auf unsre Willenskraft einwirkt. Diese Tatkraft als das Vermögen, durch das Lustgefühl zur Äußerung bestimmt zu werden und durch die Vorstellung vom Werte der Dinge zu handeln, heißt Willkür (-Vermögen der Entschließungen), welche als das Vermögen, sich selbst Zwecke zu setzen, mit „Wille" oder „praktische Vernunft" bezeichnet wird. Damit ist zugleich die enge Verbindung zwischen den Gemütsanlagen und der Tatkraft angedeutet: „Die Gefühle der Lust und Unlust werden zugleich die Antriebe, die Anregungen zur Tat und somit Begierden der Zuneigung zu dem, was uns gefällt, und der Abneigung gegen das, was uns mißfällt . . . Die Lust gehört der Gegenwart und der Beurteilung, die Begierde strebt mit dem Blicke in die Zukunft, einen Zustand zu erhalten oder zu verändern. Sie gehört der durch Lust oder Unlust bewegten Tatkraft."**) „Jenes Herz des Gefühls und dieser Trieb zur Tat sind also dasselbe Vermögen der Vernunft, nämlich dasjenige in unserm innern Leben, was unmittelbar den Wert der Dinge ansetzt."***) Infolgedessen ist stets das Interesse der unmittelbare Grund zu einer Lust am Angenehmen oder Guten, und die Lust daran oder das Begehren danach ist erst eine Folge jenes Interesses. Erst aus dem einem Gegenstande beigelegten Wert kann ein Wohlgefallen oder eine Begierde entspringen; aus dem Vermögen, sich zu interessieren, gehen die interessierten Lust- und Unlustgefühle, sowie die den Willen bestimmenden Triebe†) erst hervor. Diese Triebe klassifiziert Fries mit Kant in Triebe der Tierheit, der Menschheit und der Persönlichkeit.††)

---

*) Fries, a. a. O., III, S. 46; Psych. Anthrop.[2] I, S. 205; System der Philosophie, Leipzig 1804, S. 196.

**) Fries, Psych. Anthrop.[2] I, S. 205.

***) Fries, Neue Krit. d. Vern., III, S. 62.

†) Fries, System der Metaphysik, S. 342: „In der Psychologie nennen wir Triebe des Geistes die Vermögen, welche aus der Verbindung des Herzens mit der Willenskraft entstehen und die Anreger der Willenskraft werden.

††) Fries, Psych. Anthrop.[2] I, S. 212 flgde.; Neue Krit. d. Vern. III, S. 64 flgde.; System der Philosophie, S. 201 flgde.

Der Ausgangspunkt ist hier der eine Grundtrieb der menschlichen Vernunft, vermöge dessen sie ihrem eignen Dasein den Wert gibt, vermöge dessen sie dem Geistigen in sich selbst einen Wert beilegt. Durch die Beschränkung ihrer Tätigkeit durch den Sinn in der Empfindung entsteht ein Interesse an den einzelnen Lebenszuständen, soweit sie eine Annehmlichkeit, einen Genuß, ein Glück für uns enthalten. Der Wert des Angenehmen und des Genusses ist nur ein bedingter, bedingt durch den Nutzen für unser Leben. Dem Leben des Menschen wird hiernach im Angenehmen der Wert gegeben durch den sinnlichen Trieb, der auch noch tierischer Trieb oder Trieb der Glückseligkeit genannt wird. „Der tierische Trieb zeigt also in dem Wechsel der sinnlichen Anregungen unsers Lebens, daß wir unsrer Lebensäußerung selbst einen Wert beilegen." „Die Beurteilung des Angenehmen entspringt aus der tierischen Anlage des Menschen und geht auf Glückseligkeit als die vollendete Fülle des Genusses."

Der menschliche Trieb entsteht, wenn das Interesse nicht nur auf unsre Empfindungszustände und auf unser sinnliches Wohlbehagen gelenkt wird, sondern auf unsre ganze persönliche Existenz, auf die eigne Individualität. Hier wird der Mensch sich selbst Zweck und „will der Idee nach alles sein, was ein Mensch irgend sein kann", er will dem Ideal eines vollkommenen Menschen, wenn er es auch nicht zu erreichen vermag, doch wenigstens sich zu nähern versuchen. Dieses Streben nach Vollkommenheit aber ist es, dem ein unmittelbarer, innerer Wert zukommt. Es besteht in der persönlichen Ausbildung unsres Geistes, in der Vervollkommnung in allerlei Fertigkeiten aus den verschiedenen Lebensgebieten, bei denen zwar das Moment der Nützlichkeit in der Beurteilung nie fehlen wird, aber ohne ausschlaggebend zu sein für die Wertgebung, weil sie stets einen inneren Wert in sich tragen. „Wir haben nämlich hier eine Beurteilungsweise, welche nicht nur, wie beim Genuß, die Zweckmäßigkeit meines augenblicklichen Zustandes, sondern meine ganze Existenz, mich selbst als Mensch zum Gegenstand hat ... Wir setzen den Wert hier also in die eigne persönliche Vollkommenheit ... Die Beurteilung dieses Guten persönlicher Bildung entspringt aus der menschlichen Anlage und geht auf Vollkommenheit als Ziel aller Bildung." *)

Der sittliche Trieb der Persönlichkeit ergibt sich aus dem Interesse der reinen Vernunft an sich selbst, wiefern sie dem Dasein des vernünftigen Geistes selbst den Wert beilegt. Er unterscheidet sich von den beiden anderen Trieben dadurch, daß, während diese auf der sinnlich bedingten Selbsterkenntnis des Gemütes beruhen, der reine Persönlichkeitstrieb aus reiner Vernunft hervorgeht. Dieser sittliche Trieb erstreckt sein Interesse nicht bloß auf einen Gegenstand und seinen Wert für mich, sondern auf die Handlung selbst, die er als Pflicht kategorisch

*) Fries, Neue Krit. d. Vern., III S. 69.

fordert. In der Gesinnung des Gehorsams gegen diese Pflichtgebote um ihrer selbst willen besteht der gute Wille oder der Charakter, der, im Gegensatz zu allen anderen zufälligen und beliebigen Werten, allein einen unbeschränkten, unvergleichlichen, absoluten Wert in sich trägt; „. . . wir setzen seinen Wert einzig in das Innere der Gesinnung . . . wir beurteilen den Charakter nur nach dem Wollen in ihm, nur in diesem liegt ihm der Wert, der ohne allen Vergleich höher zu schätzen ist, als was sonst als gut oder angenehm gefallen kann . . . Der gute Wille . . . hat seinen vollen Wert in sich selbst, er kann durch Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit weder vermehrt noch vermindert werden." *) Für diesen reinen guten Willen wird aber andrerseits wieder ein Gesetz vorausgesetzt, von dem er sich bestimmen lassen muß, dem er sich zu unterwerfen hat. Dies ist eben das Pflichtgebot, in dem wir den höchsten Wert suchen müssen, woraus sich ein absoluter Wert ergibt, den wir dem vernünftigen Geiste selbst als persönliche Würde zuschreiben und ihn als Zweck an sich anerkennen. „. . . Das unmittelbare Gesetz des Antriebes aus reinem Triebe der Vernunft gibt also dem Dasein der Vernunft den Wert und setzt diesen an als Würde der Person. Wie also der Trieb der Tierheit in meinem momentanen Zustand, der Trieb der Menschheit in meiner gesamten Individualität als einzelnem Menschen den Wert setzt: so erhebt sich der Trieb der Persönlichkeit zum Dasein der Vernunft überhaupt, und gibt dieser persönliche Würde, erkennt sie also als Zweck an sich an." **) Damit ist der Fortschritt bezeichnet von dem bloßen Begriff des endlichen, bedingten Wertes zu der Idee des unbedingten, absoluten Wertes.

Zur Ausführung einer allgemeinen und notwendigen Wertgesetzgebung nun hält Fries allein den Menschheitstrieb mit seiner Regel der Vollkommenheit für geeignet, indem dieser allen Wert in den aktiven Zustand der Betätigung des Menschen setzt und ihr den Preis zuerkennt. Die beiden anderen Wertgebungen der Glückseligkeit und Sittlichkeit werden als unbrauchbar abgewiesen; jene, weil sie als Prinzip des Eudämonismus überhaupt keine Regel des Zweckes für die Welt abgeben kann, diese, weil sie, zwar selbst eine allgemeine und notwendige

*) Fries, a. a. O., III, S. 75.

**) Fries, a. a. O., III, S. 83/84. — Syst. der Philos., S. 205: „. . . dem Dasein der Vernunft geben wir einen absoluten Wert; allem andern außer uns nur einen Wert in Beziehung auf unsern Zustand. Das Vernünftige ist Person, alles andere ein Brauchbares, Sache;" und Syst. der Metaphysik, S. 63/64: „. . . nur dem vernünftigen Geist geben wir den selbständigen unveränderlichen Wert, die persönliche Würde, alles andere beurteilen wir nur als eine zu beliebigem Gebrauch stehende, in sich würdelose Sache. Dem vernünftigen Geist schreiben wir im Geist selbständige unbeschränkte Realität zu und die Sachen werden nach dieser Beurteilungsweise eigentlich gar nicht als etwas an sich Vorhandenes angesehen, denn der Mensch findet sich einsam, wenn er nicht mit Menschen in Gesellschaft ist."

Wertgesetzgebung aus der Idee eines absoluten Wertes, eben aus Ideen entspringt und über aller Erfahrung schwebt. Der menschliche Trieb „allein faßt .. das Leben des Menschen ganz so auf, wie es sich in der Erfahrung zeigt, gibt jeder vernünftigen Tätigkeit einen Wert, und zwar einen immer um so größeren, je vollkommener sie ist, er schreibt uns also eine Gesetzgebung des Wertes vor, welche das ganze menschliche Leben dem Ideal des Weisen unterwirft". —*)

Aus der bisherigen Darstellung ergibt sich für das Wertproblem folgendes: Die Selbstbeobachtung führt auf die Tatsache eines Wertgesetzes in uns. Sie bestimmt den menschlichen Geist als eine sich interessierende, wertansetzende Kraft, sie weist in ihm das Vermögen auf, sich zu interessieren und dem Interesse gemäß den Wert der Dinge zu erkennen und vorzustellen. Dies geschieht durch das „Wertgefühl"; durch die Gefühle der Lust und Unlust werden unmittelbar Werturteile gefällt. Jedes Lustgefühl begreift in sich eine Vorstellung vom Werte der Dinge, und zwar so, daß diese die causa motrix zu jenem wird. Etwas, dem ich kraft des mir einwohnenden Wertvermögens einen Wert beimesse, ist zugleich für mich lustvoll, dieses als Folge von jenem. Was wir also mit Lust beurteilen, findet als etwas Wertvolles unser Wohlgefallen, was wir mit Unlust beurteilen dagegen, erregt als etwas Wertloses unser Mißfallen. Demnach wäre hier die Identität von Wertgefühlen (Gefühle der Lust und Unlust) und Werturteilen zu statuieren, Lust-Unlustgefühle sind Beurteilungen der Dinge nach ihrem Wertverhältnisse. Diese Wertbeurteilungen nehmen aber, je nachdem sie auf dem Gebiete des Angenehmen, Guten oder Schönen liegen, zu den Lustgefühlen eine verschiedene Stellung ein. Die Lust am Angenehmen ist unmittelbar in der Empfindung gegeben (z. B. „angenehme Ofenwärme bei Frostwetter" **); es gefällt durch die Empfindung schon vor der Beurteilung. Diese Lust ist eine Lust mit Interesse, d. h. „dies Wohlgefallen hängt am Dasein des Gegenstandes und bestimmt seinem Gegenstand einen Wert, den er für mich hat". **) — Das Gute gefällt erst nach der Beurteilung, es erhält seinen Wert erst durch dieselbe. Die Lust am Guten ist ebenfalls eine Lust mit Interesse, „weil sie ein Interesse in sich hat, weil sie ihrem Gegenstand für mich d. h. in Beziehung auf meinen Willen einen Wert beilegt, der an dem Dasein des Gegenstandes hängt". **) Zu unterscheiden ist hierbei noch das wozu Gute, welches als das Brauchbare, Nützliche, geeignete Mittel zu einem vorausgesetzten Zweck beurteilt wird, und das an sich Gute, welches in sich selbst einen Wert hat und „dabei als Endzweck für einen Willen beurteilt wird." **) Die Lust am Schönen liegt in der Beurteilung selbst; „es gefällt in der Beschauung, eben nur wiefern ich die Form des Gegenstandes beurteile", ohne Vergleich mit einem anderen, es gefällt „dem

*) Fries, a. a. O., III, S. 101.
**) Fries, Psych. Anthrop.², I, S. 208/209.

gebildeten Geist nach freien Gefühlen der Urteilskraft und also mit dem Anspruch an Allgemeingiltigkeit".*) Diese Lust am Schönen ist ohne Interesse, weil ein Wohlgefallen an der bloßen Form des Gegenstandes ohne Rücksicht auf seine Existenz, sie enthält kein Interesse in sich, ist nicht interessiert. Die Lust am Schönen ist ein Wohlgefallen freier Gunst als Beurteilung eines Wertes, „den ein Ding als vernünftiger Geist oder Analogon desselben in sich selbst hat", „den die Natur dem Dinge selbst gibt als einem Analogon der Vernunft".*) Die Lust am Guten ist ein Wohlgefallen der Schätzung und Achtung; ihr Urteil hat mit dem über das Schöne den Anspruch auf Allgemeingiltigkeit gemein. Dagegen eine rein individuelle Wertbeurteilung liegt vor in dem Wohlgefallen der Neigung, der Lust am Angenehmen, insofern hier ein einzelner Zustand meiner Lebenstätigkeit mein Interesse für sich hat.

Nachdem wir nun die enge Verbindung des Wertbegriffs mit den Lust-Unlustgefühlen erwiesen haben, steht sein Verhältnis zu Begehren und Wollen zur Besprechung. Etwas, was mich interessiert, an dessen Existenz ich Wohlgefallen habe und dem ich einen Wert beimesse, dessen Dasein oder dessen Wegsein (bei etwas Mißfälligem) wünsche ich mir auch, ich begehre, für die Zukunft es zu haben oder seiner ledig zu sein. So werden Wohlgefallen und Mißfallen die Faktoren, welche zur Tat anregen, Lust- und Unlustgefühle werden zu Antrieben der Handlung, es entstehen die Begierden der Zuneigung und Abneigung. Diese bestimmen die Handlung. Jeder Begehrung liegt also eine Wertvorstellung zu Grunde. Der Wertbegriff erweitert sich zum Zweckbegriff, indem eine Handlung erst nach ihrem Werte vorgestellt wird, bevor ihre Verwirklichung eintritt, und indem diese Verwirklichung durch jene Vorstellung erst verursacht und bewirkt wird. Nach Zwecken tätig sein aber heißt Wollen, und „der Wille setzt seine Zwecke gemäß dem Werte an, den er einem Dinge zuschreibt".**) Was nun so nach Begriffen als zweckmäßig beurteilt wird, erhält das Prädikat „gut". Das Prinzip der Beurteilung des Guten liegt in dem Wesen des Willens und dem ihm vorgeschriebenen Zweck. „Das Gefühl des Guten ist immer eine Beurteilung der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, einer Vorstellung, einer Handlung usw., inwiefern durch das Begehren oder Wollen erst ein Zweck gegeben ist, auf den sich unsre Beurteilung bezieht."***) Wollen heißt Wohlgefallen am Dasein eines Gegenstandes finden, Interesse für

*) Fries, a. a. O., I, S. 210, 212.

**) Fries, Philosophische Rechtslehre usw., Jena 1803, S. 32. „. . . Ein notwendiges Gesetz für den Willen wird also einen absoluten Wert voraussetzen, den es als Zweck schlechthin, als Zweck an sich bestimmt. Nun gibt aber die Vernunft der Vernunft den absoluten Wert; das Gesetz für das Reich der Zwecke oder der kategorische Imperativ lautet also: das vernünftige Wesen ist Zweck an sich. Der absolute Wert des vernünftigen Wesens heißt Würde, und das Subjekt der Würde heißt Person."

***) Fries, Neue Krit. der Vern., III, S. 69.

ihn haben. Demnach ist hier Lustgefühl, Wertgefühl, Begehren und Wollen auf's engste mit einander vereinigt. Anders hingegen verhält es sich bei der Beurteilung des Schönen. Hier findet eine Beurteilung der „freien Harmonie schöner Formen" ohne einen gegebenen Begriff oder Zweck statt, eine Beurteilung mit Gunst ohne alles Interesse am Gegenstande, da die Zweckmäßigkeit in dem Gegenstande selbst liegt. Die Lust ist hier, getrennt von Begehren und Wollen, eine Beurteilung des natürlichen Wertes eines Gegenstandes.

Von großer Wichtigkeit für das Wertproblem wurde die Tatsache, daß Fries infolge seiner mit peinlicher Akribie vorgenommenen psychologischen Untersuchungen zu der Erkenntnis und Willenskraft mit dem Interesse eine neue Eigenschaft des menschlichen Geistes hinzufand und deren Verbindung untereinander aufwies in der richtigen Voraussetzung, daß „in jeder wirklichen Lebenstätigkeit . . immer alle Grundanlagen miteinander angeregt" sind. Das bedeutet für das Gebiet der Psychologie einen Fortschritt über Kant hinaus, für das Wertproblem aber ist damit die unmittelbare Grundlage gegeben, aus der heraus sich der Begriff des „Werturteils" bilden konnte. Wenn dazu bereits bei Kant, wie Otto Ritschl in seiner Schrift „Über Werturteile" ,Freiburg 1895, S. 5, mit Recht behauptet, wichtige Voraussetzungen vorhanden sind, dann erst recht bei Fries, und zwar bei ihm in dem Maße, daß man hier den Wurzelbegriff zu jenem antrifft, dieselbe Sache unter einem nur etwas anderem Namen. Fries hat nämlich den Begriff des „würdigenden Urteils". „ . . . Das Eigentümliche der praktischen Gesetzlichkeit" — sagt er — „wird dadurch bestimmt, daß unsre Willenskraft ein Vermögen ist nach der Vorstellung von Regeln, nämlich nach Zweckgesetzen zu handeln, so daß hier nicht die Willenskraft nach den Gesetzen ihrer Natur, sondern ihre ausführende Tat im zurechnenden und im würdigenden Urteil nach den ihr aufgegebenen Zwecken beurteilt wird;" und „wollen wir . . Taten nach . . Zweckgesetzen beurteilen, so bedürfen wir vorläufig des nur auffassenden Urteils, welches entscheidet, ob ein Mensch eine Tat wirklich getan habe, ob sie als absichtlicher Erfolg seines Wissens geschehen sei. Dieses ist das zurechnende Urteil in engerer Bedeutung, von dem wir dann erst, um die wirklich geschehene Tat den Zweckgesetzen unterzuordnen, zum würdigenden Urteil fortschreiten, welches zu Lob oder Tadel entscheidet, ob die Tat ihren Zwecken gemäß oder zuwider erfolgt sei. . . . Bei der ethischen Beurteilung der Dinge muß vor allen hypothetischen Würdigungen der Mittel zur Erreichung gewisser Zwecke erst in kategorischen praktischen Regeln der Zweck selbst bestimmt und gewürdigt worden sein. In Sachen der Wahl und des Beliebens bleiben nun diese kategorischen praktischen Regeln praktisch zufällig, sie bestimmen bei der Beurteilung der Tat nach ihnen kein notwendiges würdigendes Urteil; ist hingegen der Zweck mit Notwendigkeit, ist er als Pflicht bestimmt, so ist auch eine not-

wendige Würdigung der Tat nach ihm entschieden, die Tat ist gut, wenn sie diesem Zweck entspricht, böse, wenn sie ihm entgegen ist. Ist z. B. die Wahl zwischen mehreren Vergnügen angeboten, so entscheidet jeder nach Belieben, es gibt hier, was den Zweck im Vergnügen selbst betrifft, kein notwendiges würdigendes Urteil, ein solches könnte hier nur hypothetisch vorkommen, indem wir das Vergnügen als Mittel für einen anderweiten Zweck und dann entweder als nützlich oder als schädlich beurteilen. Ist hingegen eine Wahl zwischen Pflicht, Vorteil und Vergnügen in Frage, so ist hier das würdigende Urteil jedesmal mit Notwendigkeit für die Pflicht entschieden, die Tat soll der Pflicht gemäß geschehen." Kurz gesagt: das „würdigende Urteil" oder, wie es Fries einmal in seiner Populärphilosophie, dem Roman „Julius u. Evagoras"[2]*) Bd. II, S. 354, nennt, das „würdigende Urteil des Gewissens" ist nichts anderes als das moralische Werturteil.

Neben diesem steht als Werturteil das ästhetische (Geschmacks-) Urteil; denn das ästhetische Urteil will nicht, wie das theoretische, belehren, „sondern es muß unmittelbar erlebt sein", es „ist nur die lebendige Anerkennung eines Wertes", es legt mit den Prädikaten der Schönheit seinem Gegenstande eine unmittelbare Bedeutsamkeit (einen Wert, eine Zweckmäßigkeit) in ihm selbst bei, welche nicht erst durch Mittelbegriffe, nicht nach Gesetzen verstanden werden kann." Das rein ästhetische Urteil kann vielmehr nur aus Gefühlen gefällt werden, es „ordnet seinen Gegenstand nicht unter ein Naturgesetz, sondern unter Ideen".**) Obwohl subjektiv bedingt, macht es Anspruch auf Allgemeingiltigkeit, der sich auf den unmittelbar erlebten innern Wert des Gegenstandes gründet, wie er den Ideen „des objektiv für die Welt bestimmten innern Wertes der Dinge", den „Ideen des Zweckes der Welt", „der objektiven Teleologie" entstammt. Das Wohlgefallen am Schönen und Erhabenen, die abfällige Beurteilung des Häßlichen und Niedrigen mit Giltigkeit für alle hat einen „Gemeinsinn"***) zur Voraussetzung, „indem es nur die unaussprechliche Regel ist, in der wir notwendig zusammenstimmen müssen, dagegen für die einzelne Unterordnung jeder nur seinem subjektiven Gefühl überlassen bleibt; wo also

*) Fries, Julius u. Evagoras oder die Schönheit der Seele², 2. Bd., Heidelberg 1822, worin in Dialogform Folgendes Behandlung findet: Bd. 1, Seelenruhe, Schönheit der Seele, Sittliche Ausbildung des Geistes, Völkerleben, Vorsehung; Bd. 2, Gesundheit des Volksgeistes, Religionsübung, Ewige Wahrheit, Wissen und Wissenschaft, Vom Glauben und der Welt des Guten und Schönen, Der Menschen Schuldgefühl, Ahndung und Schönheit.

**) Fries, Psych. Anthrop.² I, S. 199; Syst. der Metaphysik, S. 82/83. „. . . Was wir in bestimmtester Bedeutung ästhetisch nennen, ist das Eigentum des Gefühls im Gegensatz gegen alle Theorie, und damit das freie Eigentum der Urteilskraft, „Neue Krit. der Vern. II, S. 322, u. III, S. 263—265, 286—288; Syst. der Logik, S. 380.

***) Fries, Syst. der Philos., S. 363.

nur aus der Giltigkeit des unbestimmten Prinzips sich die beschränkte objektive Giltigkeit der Gesetze des Schönen für eine eigne ästhetische Weltansicht ableitet".

Eine dritte Art von Werturteilen endlich findet sich bei Fries in dessen „praktischen Urteilen", welche den Wert und Zweck der Dinge für mich beurteilen. Durch sie wird also das wertende Subjekt, zu dem ein Gegenstand in Beziehung gesetzt wird, in den Vordergrund gerückt; der Nachdruck liegt auf dem „für mich". Es wird darin, ohne irgend welchen Anspruch auf Allgemeingiltigkeit, ein rein „individuelles Werturteil" gefällt. Das „praktische Urteil" ist abhängig von dem Gesetz: die Vernunft gibt ihrem eignen Dasein den absoluten Wert. „Es gibt kein praktisches Urteil, dessen Form nicht irgend a priori aus der ersten Regel des Wertes und Zweckes entspränge. Denn wenn mir gleich im einzelnen Fall nur empirisch durch die Wahrnehmung bestimmt wird, wem ich den Wert gebe und was ich als Zweck ansehen kann, so ist dies doch immer nur in Anwendung der allgemeinen Regel möglich, daß ich schlechthin dem Dasein der Intelligenz den Wert gebe, denn diese Begriffe vom Wert und Zweck selbst hätte ich nie in der Erfahrung aufgefunden, wenn ich sie nicht selbst a priori aus dem Wesen meiner Vernunft erst zu ihr hinzubrächte."*)

In diesen genannten drei Arten von Urteilen, dem „praktischen Urteil", welches den Wert eines Gegenstandes für das Individuum hervorhebt, dem „Geschmacksurteil", welches über Schönheit und Erhabenheit urteilt, und dem „würdigenden Urteil", welches über den sittlichen Wert von Personen und Handlungen entscheidet, in denen allein Werturteile gefällt werden, kommt Fries ohne Frage diesem Begriff sehr nahe, besonders in seinem „würdigenden Urteil", welches doch nur ein anderer Ausdruck für jenes ist. Auch der Ausdruck „Wertgefühl" und der von ihm so oft gebrauchte „Wertbeurteilung" weisen darauf hin. Von diesen beiden sei hier übrigens bemerkt, daß ihre Bildung von Otto Ritschl (Über Werturteile, S. 8 u. 9) irrtümlich dem Theologen de Wette zugeschrieben wird, während sie tatsächlich Eigentum von Fries ist; de Wette hat die Ausdrücke bereits vorgefunden und von Fries, seinem Freund und Lehrer, übernommen.

Nachdem aber Fries den Begriff des Wertes und der Wertbeurteilung einer genaueren psychologischen Analyse unterzogen hatte, konnte seine Ethik davon unmöglich unbeeinflußt bleiben. Wie weit sich dieser Einfluß erstreckt, werden wir sehen.

*) Fries, Neue Krit. der Vern., III, S. 153/154.

III. Die Verwendung des Wertbegriffs in der Ethik.

Im folgenden haben wir die Stellung des Wertbegriffes in der Friesischen Ethik zu bestimmen, wie sie sich auf der Grundlage der anthropologischen Untersuchungen aufbaut als eine Lehre vom Wert und Zweck der Handlungen der Menschen zu ihrer Geistesbildung und Selbsterziehung; denn „. . . Zweck und Wert gibt es nur für den selbsttätigen Willen, es kann also nur in Beziehung auf jene Selbsterziehung eigentlich von Wert und Zweck menschlicher Handlungen die Rede sein.“*) Der wahre, innere Wert aber des Menschenlebens besteht allein in der „rein geistigen Gestaltung“ desselben. Nur das Leben des Geistes hat einen Wert in sich selbst. Seinen freien Taten kann ein unbedingter Wert beigemessen werden. In dem, was der Mensch tut, liegt der Wert seines Lebens, seine wahren Zwecke in dem, was er „mit seinem Leben selbst als einem in sich guten will.“ Von diesem inneren Wert des Lebens sind zu unterscheiden die nur relativen Werte des Brauchbaren und Angenehmen, denen eine untergeordnete Bedeutung zukommt als „äußere Beförderungsmittel“, wiefern sie jenem Leben dienen.

Von jenem unbedingten Werte des Geisteslebens nun hat alle sittliche Wertbeurteilung auszugehen. Die Phänomene aber des Geisteslebens erhalten ihre Bedeutung aus der Idee des selbständigen Geistes selbst. Aus den Ideen einer notwendigen Wertgesetzgebung ergibt sich uns das moralische Werturteil. „. . . Die eigentümlichen Gesetze dieser Welt (sc. der Geisteswelt als der Wechselwirkung der Personen in der Geistesgemeinschaft durch den Willen) sind . . . die der willkürlichen Tätigkeit, d. h. die, welche Wert und Zweck der Dinge bestimmen. Durch das notwendige Wert- und Zweckgesetz, d. h. durch das Pflichtgebot oder Sittengesetz wird uns die Anwendung der Ideen gegeben. Nämlich der Gegenstand dieser Ideen eines notwendigen Wertes ist die persönliche Würde des selbständigen Geistes, die Unverderblichkeit des unvergänglichen Geistes. Diese ist von ewiger Wahrheit, Gegenstand unsers Glaubens und kann nicht zur Erscheinung kommen. Allein, der Glaube an die persönliche Würde, dieser Grundgedanke unsrer sittlichen Überzeugung, ist eine Vorstellung unsers Geistes und diese kann nach Naturgesetzen auf unsern Willen wirken“**). In der Idee der persönlichen Würde liegt also das Prinzip der Ethik. Das als Person bestimmte Ich erhält den absoluten Wert der persönlichen Würde, den Zuständen seiner Lebensäußerung aber gehören „abmeßbare, innere Werte“, alles andere fällt unter das Urteil einer „zu beliebigen Gebrauch stehenden, in sich würdelosen Sache“.

*) Fries, Hdb. der praktischen Philosophie, Heidelberg 1818, Bd. I, S. 24. — Die eigentümlich Friesische Auffassung der Ethik zeigt sich übrigens schon in dem Doppeltitel „Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre“.

**) Fries, System der Metaphysik, S. 481.

Indem nun aus dem Grundsatz von dem absoluten Wert der Vernunft als Würde ein Gesetz resultiert sowohl für den einzelnen Willen, als allgemeingiltig für alle Vernunft, wird die Gemeinschaft der Intelligenzen zu einem Reiche unter Gesetzen aus jener Idee der persönlichen Würde. Es sind dies „Gesetze der Willensgemeinschaft", welche die Handlungen nach der Vorstellung vom Wert und Zweck der Dinge bestimmen, „notwendige Zweckgesetze", denen sich alle Intelligenzen gemeinschaftlich unterordnen. „Jede vernünftige Gemeinschaft ist eine Wechselwirkung nach Zwecken, denn jeder Wille hat Zweck und Wert zum Bestimmungsgrund seiner Handlungen . . . Durch das Gesetz der Würde der Person, als eines absoluten Zweckes, entsteht uns . . . eine eigne notwendige Gesetzgebung nur für die Vernunft und eine Welt vernünftiger Wesen wird uns in der Idee zu einem Reiche der Zwecke, welches durch ein ihm eignes notwendiges Gesetz konstituiert wird."*) Dasselbe ist ein Gesetz der „Gleichheit der Personen": Jede Intelligenz hat die gleiche persönliche Würde, den gleichen absoluten Wert mit jeder anderen. Im übrigen gibt es im Reiche der Zwecke untergeordnete (niedere), größere oder kleinere Werte des Genusses (des Angenehmen) und der Vollkommenheit, „. . . Preise, die ich einem solchen Werte gleichsetzen, oder womit ich ihn überbieten kann. Der sittliche Wert bestimmt hingegen einen notwendigen Zweck schlechthin ohne allen Größenunterschied"**), daher vermag der „reine sittliche Trieb" allein dem Willen der Vernunft notwendige Gesetze für sein Handeln zu bestimmen. „So ist also die Zweckgesetzgebung die der Sittengesetze, und deren einfacher Grundgedanke: Vertrauen auf die Selbständigkeit des vernünftigen Geistes."**)

Da nun aber zur Entwicklung unserer sittlichen Ansicht der Dinge, unserer moralischen Überzeugungen die Idee von dem absoluten Werte der Intelligenz nicht ausreicht, vielmehr dazu noch die Kenntnis aller „physischen Bedingungen der Subsumtion des Lebens unter jene Idee

*) Fries, Wissen, Glaube und Ahndung, S. 145/146.

**) Fries, Hdb. der prakt. Philos., Bd. I, S. 151/152. — „In dem Verkehr der Menschen untereinander entsteht eine eigne Welt, deren Wechselwirkung nur durch Vernunft und Wille bestimmt wird. Der Wille aber handelt nach Zwecken, Wert und Zweck also geben hier das Gesetz der Wechselwirkung und diese Welt wird zu einem Reich der Zwecke, in welchem der Wert der Dinge, so wie ihn die einzelne Vernunft auf irgend einer Stufe ihrer Entwicklung ansetzt, den Bestimmungsgrund gibt, wonach ein Ding behandelt wird, welcher dann anfangs nach dem ersten Maßstab des sinnlichen Genusses, dann nach Vollkommenheit, und endlich nach dem Gebote der Sittlichkeit gemessen wird." Wissen, Glaube und Ahndung, S. 113. — „Die höchste Idee in praktischer Philosophie ist also das Gesetz des Zweckes; wir unterwerfen das Wesen der Dinge den Gesetzen des notwendigen Zweckes oder des absoluten Wertes. Diese Anerkennung einer Wert- oder Zweckgesetzgebung für das Wesen der Dinge sehen wir aus dem Innersten unsrer handelnden Vernunft mit Notwendigkeit entspringen." Neue Krit. der Vern., III, S. 159.

aus der Naturlehre vom Menschenleben" erforderlich ist, gelangt Fries unter zugrunde Legung der allgemeinen Naturbegriffe zu der folgenden Tafel der ethischen Kategorien:*)

Quantität.	Handlung.	Qualität.	Interesse.	Relation.
Einheit.	Zweck.	Realität.	Wert.	Wesen u. Eigenschaft.
Vielheit.	Mittel.	Verneinung.	Unwert.	Ursache u. Wirkung.
Allheit.	Endzweck.	Beschränkung.	Unterordnung der Werte.	Gemeinschaft.

Gesetzgebung.	Modalität.	Entschluß.
Person und ihr Zustand.	Möglich und unmöglich.	Dürfen u. Nichtdürfen.
Person und Sache.	Dasein und Nichtdasein.	Können u. Nichtkönnen.
Recht u. Verbindlichkeit.	Notwendig und zufällig.	Pflicht und Wahl.

Analog den allgemeinen Verstandesbegriffen bestimmt sich für die geistige Gemeinschaft freiwollender Intelligenzen das Moment der Qualität als das des Interesses. An Stelle der Realität tritt der Wert der Dinge, wie Gemüt und Trieb ihn ansetzen, der Kategorie der Verneinung entspricht die des Unwertes der Dinge, der Beschränkung die Unterordnung der Werte als „Marktpreis des Genusses" (Wohl und Übel), als „Kunstwert der persönlichen Vollkommenheit" (Edel und Unedel) und als „absoluter Wert freier Handlungen" (Gutes und Böses). Aus dem Moment der Beschaffenheit eines gegebenen Gegenstandes entwickelt sich so die Lehre von den Gütern. — Die Vorstellung vom Werte der Dinge bewirkt ein Handeln zur Hervorbringung ihrer Gegenstände, der Wert wird zum Zweck. Damit wird im quantitativen Moment der Handlung die Kategorie der Einheit als die des Zweckes bestimmt. Diese bildet den Maßstab für die Vielheit der Mittel zum Zweck, um in deren Allheit endlich einen Endzweck zu erreichen. Aus diesem Moment der „Größenbestimmungen" ergibt sich die Lehre von den Handlungen. Ihr Gegenstand wäre „der mögliche Wirkungkreis menschlicher Tätigkeiten, welcher den Gesetzen der Lehre vom Werte als Regeln seines Endzweckes untergeordnet werden muß". — Dem Moment der Relation entspricht das der Gesetzgebung für freiwollende Intelligenzen im Reiche der Zwecke. Die Kategorie des Wesens ist hier die Person als selbständiger Geist, „welcher aber nur in wechselnden Zuständen erscheint". Die Ursache zur Wirkung von etwas anderem ist die vernünftig handelnde Person als Zweck an sich; jede Sache ist „schlechthin abhängig" und gilt nur als Mittel für etwas anderes. Die Wechselwirkung in der Gemeinschaft der Intelligenzen ist die von Person zu Person, ihre Kategorien sind Verbindlichkeit und Recht. Hieraus ergeben sich folgende „drei Grundgesetze der Sittengesetzgebung: 1) Praktischer Grundsatz der Sub-

*) Fries, Neue Krit. der Vern., III, S. 165 flgde.; Metaphysik, Grundr. S. 77 flgde.; Syst. der Metaphysik, S. 487 flgde.; Hdb. der prakt. Philos. S. 152 flgde.

stantialität oder Grundsatz der persönlichen Selbständigkeit (in Analogie mit dem Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz): Jede Intelligenz hat einen absoluten Wert der persönlichen Würde; ihre Zustände in der Natur hingegen haben einen endlichen Wert, der größer oder kleiner sein kann. 2) Praktischer Grundsatz der Kausalität oder Grundsatz der persönlichen Unabhängigkeit und äußerer Freiheit: Jede Intelligenz existiert als Zweck an sich; jede Sache aber als bloßes Mittel. 3) Grundsatz der menschlichen vernünftigen Wechselwirkung oder Grundsatz der Gerechtigkeit und persönlichen Gleichheit: Jede Person hat mit jeder andern die gleiche Würde, so daß zwar jede Sache als Mittel zu beliebigen Zwecken verbraucht werden darf, niemals aber eine Person". — Das modalische Moment der „praktischen Gesetzlehre" endlich bestimmt diese als „Autonomie" des vernünftigen Willens, insofern diese „Gesetzgebung des Triebes" auf dem Grunde der Wertbegriffe dem Willen die Regeln für sein Handeln gibt. „Alles kommt hier psychologisch auf die Natur unsrer Willenskraft an, darauf daß diese ein Vermögen ist nach der Vorstellung von Regeln zu handeln, indem eine solche Vorstellung (als Gesinnung) Wirksamkeit zur Hervorbringung ihres Gegenstandes hat, somit als Antrieb zwischen mehreren Antrieben zur Bestimmung des Entschlusses wirkt."*) Die praktische Möglichkeit — Unmöglichkeit wird hier zum Dürfen — Nichtdürfen für den Willen, die praktische Wirklichkeit — Nichtwirklichkeit zum Können — Nichtkönnen unsres Willens, die praktische Notwendigkeit zum Gebot für den Willen, zum Sollen, zur Pflicht. Die Willenskraft wird hier nicht „nach den Gesetzen ihrer Natur, sondern ihre ausführende Tat im zurechnenden und im würdigenden Urteil nach den ihr angegebenen Zwecken beurteilt". Aus diesem Moment der Modalität ersteht die Lehre von der Zurechnung, deren zwei Grundsätze sind: 1) „Tugendgebot oder Gesetz des Charakters: Du sollst deiner Überzeugung vom notwendigen Werte der Handlungen gemäß handeln. 2) Gesetz der Wahl: Du darfst jeden beliebigen Zweck im Leben verfolgen, der nicht deiner Überzeugung von der Pflicht zuwider ist." Die Voraussetzung aber zu diesem „Du sollst" des Tugendgebotes ist die absolute Freiheit der menschlichen Willenskraft. Allein die Erkenntnis von Gut und Böse wirkt hier entscheidend und bestimmend auf den Willen, dessen absolute Freiheit und Selbstbestimmung vorausgesetzt wird. „Der Wille nämlich, der solchen Gesetzen (sc. der Zweckgesetzgebung) folgt, erliegt darin, daß er ihnen folgt, doch nicht einem Schicksal, sondern er kann ihnen durch selbständige und unabhängige Tat folgen, indem hier die Wirklichkeit der Tat durch die Notwendigkeit des Gesetzes noch nicht bestimmt ist. So ergibt sich die sittliche Zurechnung, welche jeden verständigen Willen als selbständigen Urheber seiner Taten mit Lob oder Tadel beurteilt."**) Den Begriff der Zurechnung will

*) Fries, Syst. der Metaphysik, S. 497.
**) Fries, Hdb. der prakt. Philos. Bd. I, S. 159/160.

Fries nur für die menschliche Willkür angewandt wissen, von der er sehr fein eine heilige und eine tierische Willkür unterscheidet. Jene wird ohne jede sinnliche Anregung direkt durch die Idee des Gesetzes zur Tat bestimmt, diese unmittelbar durch sinnliche Anregungen allein, während der menschlichen Willkür, die wohl sinnlich angeregt werden kann, aber dadurch noch nicht notwendig bestimmt werden muß, eine „innere freie Kraft der Selbstbestimmung" *) eignet. „Für den Menschen allein gibt es einen Kampf des Guten und Bösen, einen Widerstreit sinnlicher Antriebe gegen die sittlichen der Pflicht. In diesem Kampf muß entschieden werden; daher bedarf die Pflicht in uns neben der Idee des Gesetzes eine Kraft, durch welche diese Idee erst geltend gemacht wird." **) Diese Kraft, welche dem Gesetze für's Leben Geltung verschafft, ist entweder eine äußere Macht oder die innere Kraft der Tugend. Uns handelt es sich jedoch nur um Pflichten, die durch die Idee des Tugend- und Sittengesetzes bestimmt werden. Diese sind Tugend- und Rechtspflichten. Tugendpflicht, auch Gewissenspflicht genannt, ist jede vom Sittengesetz gebotene Gesinnung, wohl unterschieden von der Kantischen Tugendpflicht als einer nur als Gesinnung gebotenen Pflicht; die Übereinstimmung der inneren Tat der Gesinnung mit dem Sittengesetz heißt Sittlichkeit, Moralität. Als Rechtspflicht wird die äußere Tat als Pflicht bezeichnet; ihre Übereinstimmung mit dem Sittengesetz heißt Gesetzlichkeit, Legalität. Die Gesinnung steht demnach im Vordergrund aller Pflichtgebote, sie ist ausschlaggebend. In der Gesinnung des Gehorsams gegen das Gebot aller Gebote, „der eignen Überzeugung von der Pflicht um der Pflicht willen zu folgen", liegt der wahre Wert von unserm Tun und Lassen. Und die Übung der Tugend ist es, welche dem Einzelnen den persönlichen Wert verleiht. Diesen Gedanken gibt Fries in „Wissen, Glauben und Ahndung" (S. 168 flgde.) folgende zusammenfassende Ausführung, deren Wiedergabe hier zur Erläuterung dienen mag: „Das reine Gesetz für die Tugend wird . . abgesehen von allem Inhalte des Gebotes bloß darin ausgesprochen, daß ich mich dem Gebote, welches es auch sei, unterwerfen soll, und meine Tugend, oder die Moralität meiner Handlung besteht einzig in dieser Gesinnung gegen die Idee eines Gebotes vor allen wirklichen Geboten. An sich gut ist also der Wille, der sich's zum unverbrüchlichen Gesetze gemacht hat, zu tun, was getan werden soll, wobei auf den Inhalt des Gesetzes noch gar nichts ankommt; daher das Gebot nicht nur pflichtmäßig, sondern aus Pflicht zu handeln, die Tugend um ihrer selbst willen zu üben. Daher der Unterschied in der Beurteilung fremder Handlungen, oder überhaupt jeder sittlichen Handlung, ob wir ihre Legalität oder ihre Moralität beurteilen. Der wahre Wert liegt darin, daß jemand tut, was seiner Überzeugung nach Recht

*) Fries, Hdb. der prakt. Philos. Bd. I, S. 159/160.
**) Fries, Hdb. der prakt. Philos. Bd. I, S. 160.

ist, nur weil er es für Recht hält, und nur derjenige, dessen Überzeugung hinlänglich gebildet ist, kann dann noch dazu setzen, und diese Überzeugung fordert, daß jedes vernünftige Wesen seiner Würde gemäß behandelt werde."

Aus der hier gegebenen Darstellung der Hauptmomente der ethischen Untersuchungen von Fries hebt sich als das Eigentümliche seiner Ethik die Aufnahme der Tatsache des Wertes und der Wertgebung heraus, von der aus alle übrigen Bestimmungen getroffen werden. Von dem Gedanken eines notwendigen geistigen Wertes, der absoluten Würde der menschlichen Vernunft — so sahen wir — hatte die Erörterung auszugehen, um dann von ihm aus eine allgemeine Wertgesetzgebung zu entwickeln, eine Gesetzgebung für freiwollende Wesen, welche durch die Erkenntnis vom Wert der Dinge zur willkürlichen Tat gedrängt werden. Dem unbedingten Wert der Person als Würde ist der relative Wert alles anderen als Sache untergeordnet; die Personen selbst, durch ihre Würde untereinander völlig gleichwertig, stehen als eine geistige Gemeinschaft unter den Gesetzen der Gerechtigkeit. Damit aber wird der Persönlichkeit eine überragende Stellung eingeräumt; sie ist Träger des absoluten Wertes und daher Zweck an sich, sie ist die „Menschheit" im Menschen, die in jedem als „Zweck an sich" behandelt werden soll, niemals aber als Mittel und „ihrer Würde zuwider"; sie ist zurechnungsfähig und verantwortlich für ihr Handeln, denn sie setzt sich autonomisch „zu den zufälligen Vorschriften des Wollens ein notwendiges Sollen hinzu, welches für alles Wollen die Regel gibt". So liegt in dieser persönlichen Würde des sittlichen Charakters der oberste Wert, an dem alle anderen einen Maßstab finden, der höchste Wert, welcher der Idee des höchsten Gutes entspricht.

IV. Fries und Ritschl.

Nachdem bisher das Wertproblem in seiner Entstehung und Entwickelung bei Fries der Gegenstand unserer Erörterung war, soll nun zum Schluß noch nachdrücklich darauf hingewiesen werden, von wie weitgehender Bedeutung die Aufnahme und reiche Verwertung der Begriffe von Wert und würdigendem Urteil gewesen ist. Denn damit hat Fries nur den Unterbau errichtet, auf dem sich in der Folge und namentlich in der Gegenwart das Gebäude der Lehre vom Wert und Werturteil erheben konnte. Er hat zum mindesten gutes Material zu diesem Neubau geliefert, dessen sich die Baumeister der folgenden Perioden bewußt oder unbewußt stets gern bedient haben. Wir haben schon oben erwähnt, daß Friesens Zeitgenosse, der Theolog de Wette, den Wertbegriff von seinem Freunde übernommen hat; an dieser Stelle sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß der Theolog ihn auch in

demselben Umfange anwendet wie der Philosoph, und daß die ganze Theologie von de Wette undenkbar ist ohne die Friesische philosophische Grundlage. Von der Wahrheit des Gesagten gibt schon jede Seite der Erläuterungen de Wettes zu seinem Lehrbuch der Dogmatik „Über Religion und Theologie“, Berlin, 1821, zur Genüge Zeugnis, wo die Übereinstimmung mit Friesens Philosophie sich fast bis auf den Wortlaut erstreckt. Den näheren Nachweis über diese Beziehungen zu führen, wäre Sache einer besonderen Abhandlung.

Indessen lassen sich die Spuren der Friesischen Philosophie gerade in Bezug auf den Wertbegriff noch viel weiter, sogar bis in die Gegenwart hinein verfolgen und auffinden. Ein auffallendes Beispiel dafür gibt Alb. Ritschl, der bekanntlich alles religiöse Erkennen auf Werturteile zurückführt. Eine Vergleichung der Anwendung des Wertbegriffs bei ihm und Fries soll hier anhangsweise und darum in aller Kürze unternommen werden. Dabei knüpfen wir, was jenen betrifft, an die eingehende und erschöpfende Untersuchung von Max Reischle über „Werturteile und Glaubensurteile“ (Halle, 1900) an, in deren erstem Kapitel der Gelehrte den Wertbegriff in der ersten und zweiten Auflage von Ritschls Rechtfertigung und Versöhnung genau behandelt.

Als eigentümlich und neu bei Ritschl hebt Reischle die besondere Methode hervor, auf die er zur Feststellung des Unterschieds zwischen religiösem und wissenschaftlichem Erkennen gelangte. Dieses richte sich, unter Ausschließung der Vorstellung von der Welt als einer Einheit, eines Weltganzen, lediglich auf die „allgemeinen Gesetze des Erkennens und des Daseins von Natur und Geist“ und könne sein Ziel nur erreichen „mit seinen Mitteln der Erfahrung und Beobachtung und mit der gesetzlichen Ordnung der Beobachtungen unter unbedingter Einhaltung seiner eigenen logischen Bedingungen“ (a. a. O. S. 4). Das Charakteristische der religiösen Gottes- und Welterkenntnis dagegen läge darin, daß sie auf die Vorstellung von einem Ganzen, von der Welt als einer Einheit angelegt sei; sie stelle sich als ein „Objekt der anschauenden Phantasie“ dar, ohne jedoch leere Einbildung oder regellose Phantasietätigkeit zu sein, und gehe aus einem „praktischen Gesetz des menschlichen Geistes“ hervor (a. a. O. S. 4). — Fragen wir nun bei Fries nach einer solchen Unterscheidung von theoretischem und religiösem Erkennen an, so erhalten wir aus seinem Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Ästhetik“ (Heidelberg, 1832) folgenden Aufschluß: Auch Fries nimmt eine scharfe Sonderung vor zwischen wissenschaftlichem und religiösem Erkennen. Jenes bezeichnet er als einen Teil unsrer Erkenntnis, „in welchem wir das Wirkliche in Natur und Menschenleben allgemeinen und notwendigen, nach bestimmten Begriffen erkannten Regeln unterordnen, und die Verknüpfung seiner Veränderungen aus diesen Regeln bestimmen. Dieses Wissen wendet immer bestimmte Begriffe auf die Anschauung an, ihm

gehört das ganze Kunstgeräte der Begriffsbestimmungen und Beweisführungen und besonders alle Nachhilfe durch die mathematische Erkenntnis" (a. a. O. S. 29). Die Scheidung der wissenschaftlichen Erkenntnis — so konstatiert Fries (S. 49, 53) — von dem Gebiet der religiösen Überzeugungen, „welche nicht auf Begriffserklärungen und Beweise zurückgeführt werden können", sei nicht dunkel und rätselhaft, sondern vollkommen klar. Zum Wissen in schroffem Gegensatz steht die religiöse Erkenntnis mit ihren beiden logischen Formen des Glaubens und der Ahndung. In dieser, also „über alle Wissenschaft hinaus" liegt „der Mittelpunkt unsrer Überzeugungen von der notwendigen Einheit in den Dingen" (a. a. O. S. 29, 48). Die religiöse Überzeugung ist „nicht durch sinnliche Berührungen unsers Geistes entsprungen", sie ist „weder eine Sache der Erfahrung, noch eine Sache der mathematischen Einsicht", sondern nur „Sache des denkenden Bewußtseins des Menschen", „absolutes Eigentum der Vernunft", „der Idee", und muß darum, „mit gleicher Wahrheit in jedem menschlichen Geiste leben" (a. a. O. S. 5, 7, 17). — Worauf führt uns nun die bisher angestellte Vergleichung zwischen Fries und Ritschl? Sie ergibt nicht nur eine äußerliche Ähnlichkeit in der Methode zur Bestimmung des Unterschiedes zwischen theoretischem und religiösem Erkennen, sondern eine überraschende Geistesverwandtschaft, eine völlige Übereinstimmung beider der Sache, dem Inhalt nach; sie weist einen gemeinsamen Ausgangspunkt auf, vom dem aus beide Forscher ihre Untersuchungen anstellen. Möglich, daß sie im Verlaufe ihrer Arbeit auch zu einem gleichen Resultat gelangten? Wir wollen sehen.

Wie Reischle mit Recht hervorhebt, führt Ritschl die Abhängigkeitsvorstellung des Menschen gegenüber von Gott zurück auf des Menschen „Gefühl von seiner übernatürlichen Bestimmung", ein dem menschlichen Geiste wesentliches, „eigentümliches Selbstgefühl", welches ihm kund gibt, daß er zu einer „Erhabenheit oder Freiheit über der Welt und dem gewöhnlichen Verkehr mit ihr" angelegt sei. So sei der Mensch in einen Kontrast hineingestellt, den weder das Erkennen, noch das Wollen, sondern allein die Religion lösen könne; denn nur in seiner „Beziehung auf Gott" und zwar in seiner „Abhängigkeit von Gott" könne er seinen Wert als geistiges Wesen der Welt gegenüber sichern. Darin, daß die Religion dem Menschen zur „qualitativen Erhebung des Geistes über die Welt" und damit zu seinem höchsten persönlichen Werte der Welt gegenüber verhilft . . . enthüllt sich zugleich der für das geistige Leben unentbehrliche und unersetzbare Wert der Religion selbst." (Reischle, a. a. O. S 7. u. 5). — An Stelle jenes Ritschlschen Selbstgefühles nun steht bei Fries ein eigentümliches „Wahrheitsgefühl". Auf die Frage: woher die ersten Wahrheiten des Glaubens und der ganzen religiösen Überzeugung, durch welche etwa nachher abgeleitete Behauptungen bestimmt werden können? gibt Fries unter Erinnerung an die Jakobische Gefühlslehre, aber ohne dieselbe zu übernehmen, die Antwort: „Wir haben gesucht, diese Sache

weiter aufzuklären vermittelst unsrer Lehre vom Wahrheitsgefühl . . . Dies nämlich ist die Denkkraft als Urteilskraft in ihrer unmittelbaren Tätigkeit, in welcher sie nicht eine Wahrheit durch die andere, sondern eine der Vernunft eigene Wahrheit unmittelbar für sich zum Bewußtsein bringt. So steht das Wahrheitsgefühl neben den vermittelnden Begriffen und Beweisen, so muß es die Quelle des Bewußtseins für alle höheren Wahrheiten in unserm Geiste sein. Nur durch dieses Wahrheitsgefühl können wir uns die in unsrer reinen Vernunft ursprünglich begründeten Grundwahrheiten zum Bewußtsein bringen." (a. a. O. S. 24.) Das Gebiet aller religiösen Erkenntnis ist danach das Gebiet der Wahrheitsgefühle. Und diesem entstammt die Idee der Selbständigkeit des Geistes, der persönlichen Würde, welche das Friesische Analogon bildet zu dem Ritschlschen Gefühl des Menschen von seiner übernatürlichen Bestimmung. Die Idee der unvergänglichen Würde unsers Geistes, welche die allgütige göttliche Liebe dem Menschen ins Herz geschrieben hat (Fries, a. a. O. S. 94), ist für Fries der alle Welt „überragende Wert", in der persönlichen Würde erblickt er des Menschen „überweltliche Bestimmung." „Diese Ideen der persönlichen Würde" — sagt er a. a. O. S. 108 — „führen uns in die selbständige Geisteswelt ein und vollenden sich im Gebiet der logischen Ideen zur religiösen Idee der höheren Bestimmung des Menschen, indem wir uns in der frommen Gefühlstimmung reiner Begeisterung zur unmittelbaren Auffassung der Geistesschönheit erheben." Solche Wertschätzung aber führt Fries zu einer besonders hohen Wertung der Religion überhaupt: „Aufgabe der ganzen religiösen Ausbildung ist, den Menschen zur höchsten Selbstverständigung über sein Schicksal und somit durch Zufriedenheit zur Seelenruhe zu führen. Diese Aufgabe trifft den Mittelpunkt unsers ganzen geistigen Wesens; darum erscheint die Religion als das Höchste in der Geschichte der Menschheit, als die geistigste und mächtigste Führerin in der Völkerausbildung" (a. a. O. S. 9). — So treffen wir auch hier wieder in Bezug auf die Verwendung des Wertbegriffes im religiösen Erkennen Ritschl und Fries in auffallender sachlicher Übereinstimmung, zugleich ein Beweis dafür, von wie weittragender Bedeutung die Friesischen Aufstellungen tatsächlich doch gewesen sind; freilich eine Tatsache, die erst noch Anerkennung finden soll. Denn bei Erörterung des Wertproblems pflegt man mit Vorliebe auf Kant, bei dem doch nur embryonische Anfänge zur Entwickelung des Wertbegriffs zu finden sind, auf Herbart und Lotze zurückzugreifen, während man an Fries achtlos vorübergeht, obgleich er zur Ausbildung jenes Problems reiches Material gesammelt hat und darum gerade die höchste Beachtung verdient. — Doch zurück zu unsrer Vergleichung. Wir kommen zu ihrem letzten Punkt.

Reischle hebt (a. a. O. S. 10/12) hervor, daß Ritschl in der 2. Aufl. von „Rechtfertigung und Versöhnung" dem Unterschied zwischen religiösem und wissenschaftlichem Erkennen einen noch schärferen Ausdruck in dem Satz verliehen habe: „Das religiöse Erkennen (im

Unterschied vom theoretischen) bewegt sich in selbständigen Werturteilen", d. h. in solchen, „in denen wir die vorgestellten Gegenstände selbst in ihrem Wert für unser persönliches Leben bestimmen" und welche „darin wirksam sind, daß sie Lust und Unlust erregen, bezw. den Willen zur Aneignung von Gütern oder zur Abwehr des Gegenteils in Bewegung setzen". Diese Ritschl eigene wissenschaftliche Errungenschaft, welche eine so stürmische Bewegung in der theologischen Welt erregte, aber auch zu ernster Forschung über das Wertproblem im theologischen wie im philosophischen Lager aufrief und diese recht eigentlich erst in Schwung brachte, vermag natürlich eine Analogie bei Fries nicht zu finden. Wir müssen uns damit begnügen, was Ritschl uns als reife Frucht bietet, bei Fries im Keimzustande nachzuweisen. Dieser Keim ist sein „ästhetisches Urteil," über welches zu dem oben S. 24 Gesagten hier nur noch Weniges hinzuzufügen ist. Ihm schreibt Fries drei Eigentümlichkeiten zu: 1) Es gehört dem Wahrheitsgefühl und muß unmittelbar erlebt werden, — und eben darin zeigt es schon eine gewisse Verwandtschaft mit Ritschls selbständigem Werturteil; 2) es macht Anspruch auf Allgemeingiltigkeit und 3) „Es legt die Prädikate der Schönheit und Erhabenheit dem Gegenstande nicht nur in Beziehung auf mich bei, und doch ist schwer zu sagen, was diese Prädikate dem Dinge selbst bedeuten." (a. a. O. S. 87.) Den Grund dieser Eigentümlichkeiten sieht Fries darin, daß das ästhetische Urteil „die geheimnisvolle Unterordnung der Naturerscheinungen unter die Glaubensideen der Vollendung und der Selbständigkeit des Geistes" ausspricht (a. a. O. S. 88). So ahnden wir die ewige Wahrheit im Wahrheitsgefühl durch ästhetische Beurteilungen, durch die „lebendige Anerkennung eines Wertes"; mit anderen Worten: unsre religiösen Überzeugungen kommen in Wertschätzungen, in Werturteilen zum Ausdruck.

Mit diesem Ergebnis aber ist unsere Untersuchung zu ihrem Ende gelangt. Es war der Zweck derselben, nachzuweisen, daß Fries, zwar an verschiedenen, durch seine sämtlichen Werke zerstreuten Stellen, aber trotzdem gründlich und eingehend, wie es vor ihm in der Geschichte der Philosophie noch nicht geschehen, sich mit dem Wertproblem beschäftigt hat, und daß seine Aufstellungen darüber für die Folgezeit bis in die Gegenwart hinein von weitestgehendem Einfluß gewesen sind. Und damit hat sich Fries ein Verdienst erworben, welches wir als bedeutend für die Wissenschaft hervorheben und darum der wissenschaftlichen Welt zur Anerkennung empfehlen möchten.

Druck von M. Schulze in Alsleben a. S.

Lebensabriß des Verfassers.

Karl Moritz Poeschmann, geboren am 15. Mai 1871 in dem Sachs.-Altenburgischen Städtchen Eisenberg, besuchte daselbst das Gymnasium und studierte dann Theologie an den Universitäten Tübingen, Halle, Jena, Erlangen und Leipzig. Privatim war er auch mit philosophischen Studien beschäftigt. Nachdem er im Oktober 1897 zu Altenburg die theologische Hauptprüfung bestanden hatte, erhielt er am 18. Oktober 1898 das Amt eines Hilfspredigers zu Altenburg, wurde am 15. September 1899 Diakonus daselbst und am 11. November 1901 Pfarrer zu Niederkrossen, in welcher Stellung er seine philosophischen Studien unter reicher wissenschaftlicher Anregung durch die Herren Professoren Geh. Hofrat D. Dr. Eucken und Geh. Hofrat Dr. Liebmann fortsetzte. Beiden Herren Gelehrten an der Universität Jena sei dafür aufrichtig und innig gedankt, ebenso den Herren Prof. Dr. Vollers und Prof. Dr. Cartellieri für die Förderung, die sie dem Verfasser in ihrem orientalischen und historischen Seminar haben zu teil werden lassen.

Endlich hat der Verfasser noch die angenehme Pflicht, Einer hohen philosophischen Fakultät der Universität Jena für das ihm auf Grund der vorstehenden Arbeit zuerkannte „Grapengießer-Stipendium" seinen ergebensten Dank auszusprechen.

Piererſche
Hofbuchdruckerei,
Altenburg, S.-A.